

داخلة نسبه
 فن نسبه
 الف ٢٥

هذا

هو الكتاب بخط الموصوف

لكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

تصنيف محقق من الجواهر الباقية من المصنفين العظام والاعظم
 جليل الدين شيخ الكائنات الظاهر في العلم والفضل والبر والعدل
 الاعضاء والكرامات بشبه الفضل والقرينة لا يوارى من افان العالم
 الثاني والكمال الصمد الخالد العلماء محقق مدقق في فهم الحديث من كل
 ما هو لا نظير له في العصور والاعلام العقلية والتقليدية تشمل لغتها
 والمجتهدين في شرح المحققين المذنبين والآداب الاخيرة لهذا الله
 في العالمين الشيخ السلامه جلال الدين بن مكي الحسين بن

نوف على الخط الحلي المشتهر بالعلامة

صاعقه الله قدومه واعظمه في الاسماء اجروه ولما كان هذا الكتاب جليل الحصول
 بأعسر الوضوح ايتا طبعته في دار الفنون والعلوم على ان شاء الله عظيم
 الثواب حيث طبعه مقدمه له على صنع امور دينية
 حسب مقتضى ارادة الله تعالى ان يجعله من الكتب
 مدينا وانا العبد المقتدر الى الله العلي العظيم

**اقل انباء العلماء الراشدين الحائرين
 شيخ على المجلد الحادي**

فمنسوخ

2441

وَبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَتَا بِعَدِيدِ حُجُبِ الْوُجُودِ عَلَى نِعَائِهِ وَالصَّلَاةِ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ مُحَمَّدٌ عَلَى أَكْرَمِ أَجْنَانِهِ مَا نِيَّحِيَالِي

٢١٤٠

الف ١٥



فمنه
هو الكتاب المسمى
بكشف المراد في شرح تجريد
الاعتقالات للعلامة محمد باقر
المرتضى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح وهما الغادر احسانه الذي ايد العباد بجمعته
وهديهم الى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد وبخاصة من العقاب الالهي الشهد وصلى الله
على اكل نفس انسانيته واهيب طينة عنصريه محمد المصطفى على عترته الاراد وزيته الاخيار
وسلم تسليما فان كمال الانسان انما هو بحصول المعارف الالهية وادراك الكالات الربانية
اذ بصفة العام عتاد عن علم الحيوانات وبفضل على الحوادث ولاه علوم اكمل من واجب لوجود نعم
والعلم به اكمل من كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المكتف بحصول هذا المرام فوجب على كل
مكلف من اشخاص الناس الاجتهاد في ادراكه الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين
وجوب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسليك لناظرين وقد كنا صرفنا مدة من
العمر في وضع كتب متعددة في هذا العلوم الجليله واحراز هذه الفضيله والانجست حقنا الله
فعالي الاستفاده من مولانا الافضل العالم الاكمل ضير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسين الطوسي
قد مرا الله روحه الزكية في العلوم الالهية والمعارف العقلية وجدناه دكايا في التحقيق بالكا حاد
المدقيق معرضا عن سبيل المغاربة تاركا طريق المعاطلة ابتغنا مطامح اقدم في نقضه وارامونا عرج
الى جوار الرحمن وتزل بساحة الرضوان وجدنا كتابا الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المرام
وجمع جل مسائل الكلام على ابلغ نظام كما ذكر في خطبته وشارف دينا جترة لانه اوجز الفاظه في الغاية
وبلغ في ايراد المعاني الى خرفات النهاية حتى كل من ادراكه المحصولون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضنا
هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استنبه من معضلاته وكاشفا عن

ما سئل من
سائل الكلام
وتزويد ما على
ايبلغ التاثير
المراد فريد
الاعتقاد
مسائل الاجتهاد
ما فادى الله
اليه وقوة
اعتقاد عليه
وسمي بقدر
الاعتقاد والله
استل المصحة
والستاد وان
يجعله

طرق

فخر اليوم المعاد وربته على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم

تَحْدِيدُهَا بِالْمَنَاسِكِ

المعين والمتقى

المعين والذئ

ممكن ان يحبس

7

الحمد لله

عند وقفه

او فخر ذلك

دستار علود

ظاہر المراد

تعريف اللفظ

لا مبی اعرف من
لا لا

الوجود والامتنان
١١٠٠

بوفه لیسایی
۱۱۰۰/۱۰۰

بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عَلَيْهِمْ نَفْسًا وَاعِدُ

تركيب الموجوم

فرضه وابطال

الرسم باطل

1

1

1

1

خل

لا بد

100

11

1

100

1

1

www.sagepub.com

مشكلاته واجبا من الله تعالى جزيل الثواب حسن المآب انه اكرم المسؤولين وعليه تنوكل وبه نستعين
قال **يُهم الله الرحمن الرحيم** اقا بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه
محمد المصطفى وعلى اكرم واجباته فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ الظاهر
مشي الى غير ذل الاعتقاد ونكتب ما يليل الاجتهاد مما قاد في الدليل اليه وقوى اعتنا بحمله و
بقية تحرير الاعتقاد والله اسئل العزة والتداوان يحمله ذخرا اليوم المعاد ورتبته على شتر مقنا
المقصود الاول في الامور العارضة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم بتحديدهما بالثابت العين
والمنفى العين والذي يمكن ان يجبر عنه ونقيضه او غيره ذلك يشتمل على دور ظاهرا قول في هذا الفصل
مسائل مهمت جلية وهذه اولها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جبا عن من المتكلمين
والحكما احدوا الوجود والعدم اما المتكلمون فقالوا الوجود هو الثابت العين والعدم وهو المنفى
العين والحكاماء قالوا الوجود هو الذي يمكن ان يجبر عنه والعدم وهو الذي لا يمكن ان يجبر عنه الى غير ذلك
من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاستتمالها على الدور فان الثابت
مرادف للوجود والمنفى للعدم ولقطة الذي انما يشأها بالتحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه قال
بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء عرف من الوجود اقول لما يبطل تحديدا الوجود والعدم اشار الى وجه
الاعتقاد للقدماء من الحكماء والمتكلمين وتحديد لم يفتا انهم ارادوا بذلك تعريف لقطة الوجود وشمل
هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة بتدليل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يتغير
صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شيء عرف من الوجود اذ لا معنى اع منه
قال ولا استدلال بتوقف التصديق بالتسا في علمه او بتوقف الشيء على نفسه بعد ذكر كيب الوجود مع ضرورة
وابطال الرسم باطل اقول ذكر في الدين في ابطال تعريف الوجود وجهين والمهم لم يرتضها رخصي غيرها
ونذكر كما يمكن ان يكون وجه التحلل فيها الاثران التصديق بالتسا في بين الوجود والعدم بدعي اذ كل ما قل
على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق موقوف على التصور ما يتوقف
عليه البديهي ولا يكون بدعيًا يكون تصديق الوجود بدعيًا الثاني ان تعريف الوجود يكون في الادراك لا باجرائه
لان تلك الاجزاء ان كانت وجودات لم تعريف الشيء بنفسه وان لم يكن وجودات فتصدا اجتماعها ان لم
يحصل امر اذا كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف ان حصل امر اذا هو الوجود كان التوكيد
في قابل الوجود او فاعله لا يفهم ولا بالامور خارجة عنه لان الخارج انما يصلح للتعريف لو كان سلبا بالعرف
لان الاعمال بعيدا الغير الذي هو اقل مراتب التعريف الاخضر اخضر في حد في المنطق عن التعريف به لكن

وورد الذهن حال التجزئ بطلان الوجود اتحاد مفهوم نقيضه بول القسمة يعطى الشركة فيغاير الماهية لا تحدث الماهيات اول

ينقص اجزاءها

العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فلنرمز له بالـ α والـ β لوجان باطلاق اما الاول فلا يتق
الشديد البدحي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت في المنطوق من جواز توقف البدحي التصديق
على التصور الكلي ان كان لا يتكون التصور للقرائن افاضالى يكون معلومة باعتبارها من الاعتبار
وذلك يكفي في بقاء التصديقات ويكون المراد من الحصول كمال التصور اما الثاني فلان ما ذكره في
نفي تركيب الوجود عايد في كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن جازا التعريف
بالحاجج شرطه المساوات في نفس الامر العلم بالمساوات فالتاخر في كتاب الماهية ظاهر على من
عواضها واستغاد من بعض ما تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العا د من مساوها ثم يضيف
تصورها بذكر ذلك المعارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية
من كل وجه بل من بعض الوجود على اقدمناه ويكون الاكتساب كمال التصور فلا دور حينئذ المسئلة
الثانية في ان الوجود مشترك قال ورد الله تعالى **الجزم** بطلان الوجود واتحاد مفهوم نقيضه بول القسمة
يعطى الشركة اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن حكمها فبدأ باشتراكه و
استدل عليه بوجه ثلثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول انا قد تجزئ بوجود ماهية ونرد في خصوصياتها
مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا ساعدنا انزل حكمنا بوجود موثره فاذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا
بامكانه وبجهد اعتقادنا بوجوده لم يزل الحكم الاول بقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد
الخصوصيات يدل على اشتراك الثلثة ان مفهوم السلب لا يحد لا تعد فيه فلا امتياز فيكون مفهوم
نقيضه الذي هو الوجود واحدا والا لم ينحصر التخصيص بين السلب لا يجاب بالثالث ان مفهوم الوجود
قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينهما اما المقدمة الاولى فلا تنقسم الى الواجب الممكن
الى الجوهري والعرضي الى الذهني والحادثي والعقل يعقل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلا تنقسم
عبارة عن ذكر جزئيات الكل التصادق عليها بفصول متغايرة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل
العقل قسمة ليجوز ان الانسان والجمجم لا يمكن حاد قاعليه ما يقبل القسمة الى الانسان والفرس المسئلة
الثالثة في ان الوجود زايد على الماهيات قال فيغاير الماهية والاتحاد الماهيات اوله ينحصر اجزاءها
اقول هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى اعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية
او زايد عليها فقالوا بل الحسن الاشري وابو الحسين البصري وجاعة بتعويها ان وجود كل ماهية نفس تلك
الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية مقابرها الا واجب الوجود فاعلم ان الحكماء
قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسياق تحقيق كلامهم فيه وقد استدلت الحكماء على الزيادة بوجه الاول

يبحث في ان
الوجود مشترك

يبحث في ان
الوجود مشترك

ولا تفككهما تفكلا ولتحققهما مكان وفايد الحمل والحاجة الى الاستدلال

ان الوجود مشترك عليهما فتدققا ان يكون نفس الماهية اوجزا منها او خارجا عنها والاول باطل والآخر
اتحاد الماهيات في خصوصياتها المابتين من اشتراكه والثاني باطل والاول يختص اجزاء الماهية بل يكون
كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا يتناهي واللازم باطل فاللازم مثله بيان الشرطية ان الوجود
اذا كان جزءا من كل ماهية فاته يكون جزءا مشتركاً بينهما ويكون كالجزء المشترك فيكون جنساً فيقتضي
كل ماهية الى فصل بقصدها عما يابى فيها فيه لكن كل فصل فاته يكون موجوداً لاستحالة انفصال الموجود
بالامور العينية فيفتقر الفصل الى فصل اخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية لان جزء الجزء جزءاً
موجود مفقود الى فصل اخر ويتسلسل فيكون للماهية اجزاء لا يتناهي واما استحالة الثانية فلو جوه
احدها ان وجود ما لا يتناهي محال على ما ياتي في الثاني يلزم منه تركيب واجب لوجود فعلي لا تدر وجود
فيكون ممكننا هذا خلف لثالث يلزم منه انتفاء الحقايق اصلاً لانه يلزم منه تركيب الماهيات البسيطة
فلا يكون البسيط متحققاً فلا يكون المركب متحققاً وهذا كله ظاهر البطلان قال ولا تفككهما
تفكلا أقول هذا هو الوجه الثاني الذي على زيادة الوجود وتقريره اننا قد فعلنا الماهية نك
في وجودها الذوق والتأرجح المعقول مغاير للشكوك فيه وكذلك قد فعلنا وجوداً مطلقاً ونجمل
خصوصية الماهية فيكون مغايرها لا يقال اننا قد نك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوتاً زائداً
عليه يتسلسل لاننا نقول التشكك ليس في ثبوت وجوده بل في ثبوت الوجود في ثبوت الوجود نفس الماهية وذلك هو الم
قال ولتحقق الامكان أقول هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود يتحقق
بالضرورة والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية اوجزها لم
منفكة عنه فلا يجوز عليها العد حينئذ والآخر جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العد
يستلزم الوجوب فينتفي الامكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاص الوجوب لذاتي ولان الامكان
نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا يعقل الا بين شيئين قال وفايد الحمل أقول
هذا وجه رابع يدل على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره اننا نحمل الوجود على الماهية فنقول
الماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم يكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما يتحقق هذه الفائدة
على تقدير المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية
ماهية او الوجود موجود والثاني باطل فكذلك المقدمه فالحاجة الى الاستدلال أقول
هذا وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزء منها وتقريره اننا نفكر في نسبة
الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية اوجزها لم ترجع الى

وانتفاء التناقض وتركيب الواجب بقيام بالماهية من حيث هي في ذاته في التصور وهو ينقسم الى ذهنين: الخارجي والا

بطان الحقيقة

الدليل لاقتدار الدليل الى العارية بين الوضع والمحول والتشكبات في النسبة المتعينة تحققة في
الذاتي قال وانتفاء التناقض اقول هذا وجه سادس يدل على الزيادة وقرره انا قد
نسب الوجود عن الماهية فنقول ماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم انتفاء
ولو كان جزء نفسه لزم انتفاء ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزاءها التي من حلتها
الوجود فيستحيل سلب عنها والا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض ولو كان جزء نفسه
لزم انتفاء و يدل على الزيادة قال وتركيب الواجب اقول هذا وجه سابع وهو ان تركيب
الواجب متنفذ وانما يتحقق لو كان الوجود زائدا على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية
لما تفتخلو لو كان جزء من الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو محال قال وقيام بالماهية
من حيث هي اقول هذا جواب عن استكمال الخصم على ان الوجود نفس الماهية ونفري اسنادا
انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قايمة بها لاستحالة ان يكون جوهرًا قائمًا
بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها واذا كان كذلك فاما ان
يقوم بالماهية في وجودها او حال عدمها والفتان باطلان اما الاول فلان الوجود الذي هو شئ
في قيام هذا الوجود بالماهية انما يتكون هو هذا الوجود فليمر بشرط الشئ بنفسه ويكون متفردا
له فليمر قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولا نتمكن للبحث الى الوجود الذي هو شئ
في سلسل واما الثاني فلان لزم قيام الصفة الوجودية بالحمل المعدوم وهو باطل واذا بطل الافتراض
انتفت الزيادة وتقر الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها موجودة
بل باعتبار كونها معدومة فالجواب عن قول في ذاته في التصور اقول هذا نتيجة ما تقدم وهو ان
الوجود بالماهية من حيث هي انما يعقل في ذهن والتصور لانه الوجود الخارجي لا يستلزم تحقق
ماهية مامن الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية
في الوجود الماهية زائدا عليها في نفس الامر التصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام
الشئ بالحمل المسئلة الزيادة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي قال وهو ينقسم الى الذهني
والخارجي والابطال الحقيقة اقول اختلاف لعقله ههنا جاعلة منهم نقول الوجود الذهني و
حصرو الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وسموا الوجود في الخارجي الذهني قسمة حقيقية
واستدل المصرح رحمه الله عليهم بان القضية الحقيقية صادقة قطعيا لانها تحكم بالاحكام الانجائية على
موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذا ليس ثابتا في الاعيان

في ذهنه الخارج

الموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من لوازمه وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بالحصول ولا ترايد فيه

ولا اشتداد

وهو خير

مخص

فهو متحقق في الذهن وأعلم أن القضية تطلق على الحقيقة وهي التي توجد موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي تؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب متخيف فلا يظن في المنطق تحقيق الحقيقة يدل على البتة كما قرئناه قال والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من لوازمه أقول هذا جواب عن استكمال من ينفي الوجود الذهني تقرير استدلالهم أنه لو حلت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاد بارداً سودانياً فيلزم مع انضمام الذهن هذه الأشياء المنتفية عنه اجتماع الضدين والجواب أن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسود بل صورتهما ومثالها المخالف للماهية في لوازمها وإحكامها فالحارة الخارجية تستلزم السكون وصورها لا تستلزمها والتقاء الماهيتين الماهيات لا بين صورهما وامثلتها المسئلة الخامسة في أن الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني قال وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول أقول قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الوجود معنى تايماً بالماهية يعني حصول الماهية في الأعيان وهذا مذهب متخيف يشهد العقل بطلانه لأن مقام ذلك المعنى بالماهية في الأعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستنداً إلى ذلك المعنى لزم الدور للحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان وليس ما به يكون الماهية في الأعيان المسئلة السادسة في أن الوجود لا ترايد فيه ولا اشتداد قال ولا ترايد ولا اشتداد أقول ذهب قوم إلى أن الوجود قابل للزيادة والنقص وفيه نظر لأن الزيادة انكانت وجود الزم اجتماع المثليين والأزواج القيصيين وأما نقص الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لا أنه بعد الاشتداد أن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد بل هو بأن كما كان أن حدث فالحادث انكان غير الحاصل فليس اشتداد للوجود الواحد بل يرجع إلى أنه حدث شيء آخر معه ولا فلا اشتداد وكذلك البعث في جانبنا لنقصاً وهذا الدليل ينفي قبول الأعراض كلها للاشتداد والنقص المسئلة السابعة في أن الوجود خير بالعدم شر قال وهو خير مخص أقول إذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً وكل ما يقال له شر وجدناه عدماً لا ترى إلى القتل فإن العقل محكوم بكونه شراً وإذا تأملناه وجدناه شره باعتبار ما ينضم من عدم فاته ليس شر من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كالإنسان ولا من حيث أن لا لا فطاعته فاته أي كمالها ولا من حيث حركة أعضائه القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطع بل من حيث هو الزكالك الحيوة عن الشخص فليس الشر هذا العدم وباقي القعود الوجودية خيرات فحكوا بأن الوجود

جواب عن الاشتداد

جواب عن الاشتداد

جواب عن الاشتداد

ولاخذله ولا مثل له فتحققت مخالفتها للمعقولات ولا يتأينها دليلاً وفي الشبهة

خير بعض العدد شئ بعض ولهذا كان واجب الوجود تعالى بلغ في الحرية والكمال من كل موجود لبراهته
 عن القوة والاستعداد وتفاوت غير من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدد والبعد عنه
 المسئلة الثامنة في ان الوجود لا مئله قال ولاخذله اقول الفضة ذات وجودية يقابل
 ذاتا اخرى في الوجود ولما استحال ان يكون الوجود ذاتا وان يكون له وجود اخر استحال ان يكون ضدا
 لغيره ولا تراه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما حارجي فمعرض له الوجود الحارجي وذهني فمعرض
 له الوجود الذهني ولا شئ من احدا لثنتين يعرض لصاحبه ومقابلته العدد ليس يقابل الثنتين على
 ما ياتي في تحقيقه في نفي المعدوم بل يقابل السلب الايجاب ان اخذنا مطلقين ولا نقابل العدد الملكة المسئلة
 التاسعة في انه لا مثل الوجود قال ولا مثل له اقول المثلان ذاتان وجوديتان يستكمل واحدة
 منهما مسددا لصاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما للذهن ثم تحقق الاخر
 يكتسب العقل من الحاصل ثانيا غير المكتسبة فلا وجود ليس بذات فلا يماثل شيئا اخر وايضا فليس شيئا
 معقول يساوي برقي لتقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول مقابل لمعقولا الوجود فلا قال ان كل شئ روحه شيئا
 في العقل فكان له وهو الجزئي لا نأفقولا هما ليسا بمتساويين في المعقولية وان كان احد حارجي والآخر
 هو الكلي لكن لا اتحادا وليس قائل وايضا فانه عارض لكل المعقولات على ما ذكرناه اذ لا شئ من المثلين
 بعارض لصاحبه المسئلة العاشرة في انه مخالفا لغيره من المعقولات وعدا منافاته لها قال فتحققت
 مخالفتها للمعقولات اقول لما انفقت نسبة التماثل والتضاد بينهما وبين غير من المعقولات وجبت
 المخالفة بينهما اذ القسم حاصره في كل معقولين بين التماثل والاختلاف وقد انشئ التماثل فوجب الاختلاف
 ولهذا جله نتيجة لما سبق قال ولا يتأينها اقول المتساويان لا يمكن اجتماعهما وقد بينا ان
 كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عروضا مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدة عليه فكيف يتأينها
 لا يقال العدد امر معقول وقد قضى العقل بمنافاه له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا يتأينها لا نقول
 نمنع الا كون العدد المضم معقولا والعدد الخاص لخصا من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع خاص كافتقار الملكة
 اليه سلطنا لكن تمنع استحالة تعرض الوجود المطلق للعدد المعقول فان العدد المعقول ثابت في الذهن
 فيكون دأخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق التائب ومنافاه له للوجود المطلق لا باعتبار
 صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث اخذ مقابله ولا استناع في معرض احد المتقابلين للافراد المتعددة
 لا باعتبار التقابل الكلية والجزئية فانما قد يصدق احدهما على الاخر باعتبارهما بلا باعتبارهما
 وهذا فيدفع المسئلة الحادية عشرة في تلازم الشبهة والوجود قال ويساوق الشبهة

مخالفته لغيره

جاء في المتن

مخالفته لغيره

الشبهة في الوجود

فلا يتحقق بدونها المنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق الشيئ بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانقضاء والوجود مع عدم

تفعل الزائد

فلا يتحقق بدونها المنازع مكابر مقتضى عقله **أقول** اختلف الناس في هذا المقام فالحققون كآفة
من الحكماء والمتكلمين اتفاقاً على مساقاة الوجود والشيئ وتلازمهما حتى ان كل شيء على الإطلاق
فهو موجود على الإطلاق وكل ما ليس بوجوده فهو متفك ليس بشيء وبالمجمل لم يشدوا المعدوداً تامة متفكة
فالمعدود الخارج على ذات كذا في الخارج والذهوي لا ذات له وهذا وقال جماعة من المتكلمين ان المعدوم
الخارجي انا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غير لها وهو لا مكابر في الحقيقة
فان العقل قاض بان لا واسطة بين الوجود والمعدود وان الثبوت هو الوجود **قال** وكيف يتحقق
الشيئ بدونهم مع اثبات القدرة وانتفاء الانقضاء **أقول** لما استبعد مقالة هؤلاء القوم و
نسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا
تأثير لها في الذوات انفسها ثابتة في المعد مستغنية عن المؤثر في جعلها ذاتا ولا في الوجود ذاته
عندهم حال والحال غير مقدرة وقد ثبت في نفس الامر ان انقضاء الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان
بل هو امر اعتباري ولا لزوم للتسلسل لان ذلك الانقضاء لو كان ثابتاً لكان مشاركا لغيره من الوجوه
في الثبوت ومنازاعها بخصوصية وما به الاشتراك معاير لما به الامتياز فيكون انقضاء ذلك الانقضاء
بالثبوت امرا ذا يداعليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا فاعلم ان المعرج قد تم مذهبهم وما ثبت
في نفس الامر بالبرهان لا بقرينة ان الماهيات لو كانت ثابتة في المعد لاستغنت الماهيات في وجودها
عن المؤثر فانتهت لقدرة اصلا وراسدا التالي باطل فالمقدمة مثله بيان لشرطية ان القدرة
حينئذ لا تأثيرها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في انقضاء الماهية بالوجود على ما ثبت
في نفس الامر وذلك يستلزم نفق لتأثير اصلا وما بطلان التالي في الاتفاق والبرهان دل عليه
على ما ياتي فلهذا استبعد المعرج هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الانقضاء
امرا ذهنياته متفك في الخارج **قال** وانحصار الموجود مع عدم تفعل الزائد **أقول** هذا
برهان اخر ادلى على انتفاء الماهيات في المعد وقرينه ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه ثبت من
انحصارها في المعد ما لا يتناهي كالنواد والبياض والجمهر وغيرها من الخفايا فيلزمهم المعرج الحال
وهو القول بعدم انحصار الموجودات لان تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت
هو الوجود لانقضاء تفعل الزائد على الكون في الاعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهي من الماهيات
وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا معبرا للكون في الاعيان كان زاعا في الباءة ونقلا باثبات ما لا
يعقل مع اننا نكتفي في اثبات عايلة قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يملكون لنا البراهين

التي هي اقضية الثبوت عينا لزمه محالات والامكان اعتباري يرضى لما وافقنا على انتقائه وهو يادف الثبوت والعدم

التي فلا
واسطة

في
التي
قدتان

الذالة على استحالة ما لا يتساهى كما تبدل على استحالة التدرج في الوجود تبدل على استحالة التدرج في الثبوت اذ دلالتها
انما هي على انحصار الكائين في الاعيان وقول المم وانحصار الموجود عطف على انتفاء اي وكيف يتحقق الشيء
بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاضافات ومع انحصار الوجود مع عدم فعل الزايد فكذلك
ينبغي ان يفهم كلامه مهنا قال ولواقتضى التميز الثبوت عينا لزمه محالات اقول لما بطل مدعى
المشائين شرع في ابطالهم ولم يمتحن توثيقا ذكرها المم وبطلها اما الحقبة الاولى فتقر بها اكل معلومة
معتبرة وكلية غير ممكنة معدومات اما المقدمة الاولى فيدل عليها المورثة احدى ان المعدى معلوم للعقل
معتبر للثبات المعدوم وكرو فان اردت الذوات وكرو الا لا مرفلا بد وان يقتضيه المراد عن المكروه الثالث
ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانما يتميز بين المحرك بمستند لثبوته وبين الحركة الى التمام وتحكمه بقدرتنا
على احدث المحركين دون الاخرى فلو لا متميز كل واحد منهما عن الاخر لا استحالة هذا الحكم وانما المقدمة الثانية
فلان التميز حقيقة ثابتة للمتميز بثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف كما تفرع عليه والجواب ان التميز
لا يستدعي الثبوت عينا والا لزمه محالات احدثها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشرط
البارد يتعالى واجتماع الصدين وغيرها ويمتيز احدثها عن الاخر فلو اقتضى التميز الثبوت الصفي لزم ثبوت
المستحيلات مع انهم وافقنا على انتفاء المستحيل الثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خائفا لثبات
له العين اتفاقا الثالث ان المقدورية لا تستدعي الثبوت لا متف اتلا قدرة على الثبات وكذا المراد به
قال والامكان اعتباري يرضى لما وافقنا على انتقائه اقول هذه الحقبة الثانية لم يرضى
المعدوم وهي انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امراديا والا لم يبق فرق بين نفي الامكان وبين
الامكان النفي فيكون امراديا وليس جوهر قايما بذاته فلا بد له من محل ثبوته وهو الممكن لا استحالة
قيام الصفة بغيره وصرفها فيكون الممكن الصدى ثابتا وهو المطلوب واجاب المصريح عنه بان الامكان
امر اعتباري ليس شيئا خارجيا والا لزم التسلسل وان يكون السوق خاليا في محل عددي وهو باطل قطعا وبطل
فان الامكان بهرض الممكنات العينية كالمركبات وهم وافقنا على انتفاءها خارجا فبطل قولهم ممكن
ثابت المسئلة الثانية عشرة في الحال قال وهو يادف الثبوت والعدم التي فلا واسطة اقول
ذهب بوالهاشم واتباعه من المعتزلة والفاضي والجويني من الاشاعرة الى ان مهنا واسطه بين الوجود والمعدوم
وهي ثابتة ومسموها الحال وحدوها باها صفة لوجودها لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من
الموجود والمعدوم اعم من المنفرد وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بان لا واسطه بين الوجود
والعدم وان الثبوت هو الوجود ومردف له وان العدم والتفني مترادفان ولا يبق عند العقل اظهر من

في

والوجود لا يرد عليه القسمة والكل ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض ونقضها بالقسمة والعذر بعد قبول التماثل

والاختلاف
والعدم التماثل
باطل

هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكل ثابت ذهنا ويجوز
قيام العرض بالعرض قول لما بطل مندهم اشار الى جلال ما احتجوا به وهو جهان الاول قالوا
قد تبين ان الوجود لا يدل على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او موجودا ولا معدوما او لا
باطلان اما الاول فلا تله يلزم التسلسل واما الثاني فلا يلزم منه اضاف الشئ بنفسه فعلى الثالث
ان الوجوه قابل لهذه القسمة لا سيما انقسام الشئ الى نفسه والى غيره فكما لا يقال التوابع اما ان يكون
سوادا او بياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون ولا ان ينقسم الى الشئين اعم منها
ومستحيل ان يكون الشئ اعم من قسمه الوجه الثاني ان القوية امر ثابت مشترك بين التوابع والبياض فيكون
لكل واحد من التوابع والبياض متنازع الاخر بما مرزا يدل على ما به الاشتراك في الوجهان انكما ما يجوز
لزم قيام العرض بالعرض ما نكنا ما معدومين لزم ان يكون التوابع امر معدوميا وكذلك البياض هو باطل
بالضرورة فثبت الواسطة والجواب من وجهين الاول ان الكل ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذا القسمة
الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي وايضا فان قيام الجنس بالنفس ليس هو قيام عرض بغيره قال
ونقضها بغيرها اقول اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخصا في المتن في الحال يرجع الى ما مرنا
حقيق مشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر وما به الاشتراك متعارفا بما به الامتياز
ثم قالوا ان ذلك ليس بوجوده ولا معدوم وجبه لقول بالحال وقالوا هذا ينقض عليهم بالحال فوجب
القول بالحال في الحال فثبت ان الاحوال عندهم متعددة متكررة فلها جهتان اشتراك هو طلاق التماثل
وامتياز هي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لمجبهة الامتياز فيلزم ان يكون للحال
حال اخرى ويتسلسل قال والمعدوم بعد قبول التماثل والاختلاف والزام التسلسل باطل
اقول اعتدوا المبتدئون عن الزام النفاة بوجهين الاول للحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف الثاني
القول بالزام التسلسل والتمذنان باطلان اما الاول فلان كل معقول اذا نسب الى معقول اخر فاما ان
يتمدح في المعقولة ويكون المقصور من احدهما هو المقصور من الاخر وهما المتشاكلان واما يتعدد امر واحد
الاختصاص اولا يكون كذلك وهما المختلفان فلا تصور فقيهما واما الثاني فلا تله يطل الاستدلال بوجوه
الضام في براهين ابطال التسلسل اثبتة منها واجاب بعض المتأخرين بان المختلفين اذا اشتراكا في امر
ثبوت امرين بها يقع الاختلاف والتماثل واما اذا اختلفا في امر سلب فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت
في التماثل كالتوابع والبياضية الا ان ذلك المشترك امر سلب فلا يلزم التسلسل وهو غير محقق عدم
لان الاحوال عندهم ثمانية المسئلة الثالثة عشر في تقريرهم على القول بثبوت المعدوم والاحوال قال

في التماثل

في بطل ما فزعوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في الصدق وانتفاء تأثير المؤثر فيها واثبات صف

في بطل ما فزعوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في الصدق وانتفاء تأثير المؤثر فيها واثبات صف
واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مقابلة التغير الجوهرية وفي اثبات
صفة العدم وممكنه معدوما في إمكان وصفه بالجمية ودفع الشك في اثبات الصفات بعد
انتفاءه بالقدرة والعلو والحيوة **أقول** لما بطل مذهب الفانين بقوت العدم والحال
ابطل ما فزعوا عليها وقد ذكر من فروع اثبات الذات في العدم احكاما اختلفوا في بعضها الاول انفقوا
على ان تلك الذات غير متناهية في العدم فكل نوع عدد غير متناه وان كانت تلك الاعداد متناهية
باشخاصها الثاني ان الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهر او العرض عرضا واثا الفاعل في جعل
تلك الذات موجودة لان تلك الذات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر اثما يؤثر على طريقة الاحداث
وقد صادف هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل يتحقق بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر
جوهر بالفاعل لا يتحقق بانتفاءه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم انتفاء كل ما كان بالفاعل
على انتفاء التباين في الذات بل جعلوا الذات كلها متساوية في كونها ذاتا واثما بحيث لا ينفصل
عاضته لهذا المذهب باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها دليلا على اختلاف
الموضوعات والاثان ان يقلب التواد جوهر او بالعكس ذلك باطل بالضرورة الزايع اختلفوا
في صفات الانجاس هل هي ثابتة في العدم لا والمراد بصفات الانجاس ما يقع به الاختلاف والتماثل
كصفة الجوهرية في الجوهر التوادية في التواد الى غير ذلك من الصفات فذهب بن عباس الى ان تلك
المسايات عن الصفات في العدم واما الجياتيان وعبد الجبار وابن مكيه فذهبوا لوصفات الجوهر
اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحجوة وما يشترط بها واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة
احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة
بالفاعل والثالثة التغير وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة
الحصولية هي الصفة العاللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له كون زائد
او ابيض صفات واما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات ولجست الى
الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها
بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس صفة يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق
بن عباس الى ان الجوهرية هي التغير وقال الشحام والبصري ان الذات موصوفة بالتغير كما يوصف بالجوهرية
فراخلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الخير وقال البصري شرط الحصولية في الذات الوجود

الجنس وما يتبعها
في حال الوجود
وفي مقابلة
التغير الجوهرية
وفي اثبات
صفة العدم
ممكنه معدوما
في إمكان وصفه
بالجمية ودفع
الشك في اثبات
الصفات بعد
انتفاءه بالقدرة
والعلو والحيوة
في بطل ما فزعوا
عليه من تحقق
الذات الغير
المتناهية في
الصدق وانتفاء
تأثير المؤثر فيها
واختلافهم في
اثبات صفة الجنس
وما يتبعها في
حال الوجود وفي
مقابلة التغير
الجوهرية وفي
اثبات صفة العدم
وممكنه معدوما
في إمكان وصفه
بالجمية ودفع
الشك في اثبات
الصفات بعد
انتفاءه بالقدرة
والعلو والحيوة
أقول لما بطل
مذهب الفانين
بقوت العدم والحال
ابطل ما فزعوا
عليها وقد ذكر
من فروع اثبات
الذات في العدم
احكاما اختلفوا
في بعضها الاول
انفقوا على ان
تلك الذات غير
متناهية في العدم
فكل نوع عدد
غير متناه وان
كانت تلك
الاعداد متناهية
باشخاصها
الثاني ان
الفاعل لا
تأثير له في
جعل الجوهر
جوهر او العرض
عرضا واثا
الفاعل في
جعل تلك
الذات
موجودة لان
تلك الذات
ثابتة في
العدم لم
تزل والمؤثر
اثما يؤثر
على طريقة
الاحداث وقد
صادف هذا
الحكم جماعة
من الحكماء
قالوا لان
كل ما بال
الفاعل
يتحقق
بانتفاء
الفاعل
فلو كان
الجوهر
جوهر
بالفاعل
لا يتحقق
بانتفاءه
لكن
انتفاء
الجوهر
عن ذاته
يستلزم
انتفاء
كل ما كان
بالفاعل
على
انتفاء
التباين
في الذات
بل جعلوا
الذات
كلها
متساوية
في كونها
ذاتا واثما
بحيث لا
ينفصل
عاضته
لهذا
المذهب
باطل لان
الصفات
ان كانت
لازمة
كان
اختلافها
دليلا على
اختلاف
الموضوعات
والاثان ان
يقلب
التواد
جوهر او
بالعكس
ذلك باطل
بالضرورة
الزوايع
اختلفوا
في صفات
الانجاس
هل هي
ثابتة في
العدم لا
والمراد
بصفات
الانجاس
ما يقع
به
الاختلاف
والتماثل
كصفة
الجوهرية
في الجوهر
التوادية
في التواد
الى غير
ذلك من
الصفات
فذهب
بن عباس
الى ان
تلك
المسايات
عن
الصفات
في العدم
واما
الجياتيان
وعبد
الجبار
وابن
مكيه
فذهبوا
لوصفات
الجوهر
اما ان
تكون
عائدة
الى
الجملة
كالحجوة
وما
يشترط
بها واما
ان تكون
عائدة
الى
الافراد
وهي
اربعة
احدها
الصفة
الحاصلة
حالتي
الوجود
والعدم
وهي
الجوهرية
والثانية
الوجود
وهي
الصفة
الحاصلة
بالفاعل
والثالثة
التغير
وهي
الصفة
التابعة
للحدوث
الصادرة
عن صفة
الجوهرية
بشرط
الوجود
والرابعة
الحصولية
هي
الصفة
العاللة
بالمعنى
وليس
له
صفة
زائدة
على
هذه
الاربعة
فليس
له
كون
زائد
او
ابيض
صفات
واما
الاعراض
فلا
صفات
لها
عائدة
الى
الجملة
بل
لها
ثلاث
صفات
ولجست
الى
الافراد
احدها
الصفة
الحاصلة
حالتي
الوجود
والعدم
وهي
صفة
الجنس
الثانية
الصفة
الصادرة
عنها
بشرط
الوجود
الثالثة
صفة
الوجود
الخامس
صفة
يعقوب
الشحام
وابو
عبد
الله
البصري
وابو
اسحق
بن
عباس
الى
ان
الجوهرية
هي
التغير
وقال
الشحام
والبصري
ان
الذات
موصوفة
بالتغير
كما
يوصف
بالجوهرية
فراخلفا
فقال
الشحام
ان
الجوهر
حال
عدمه
حاصل
في
الخير
وقال
البصري
شرط
الحصولية
في
الذات
الوجود

ومن قيمة الحال الى العلل وغيره وتلليل الاختلاف بها وغيره لك مالا فائدة بذكرها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق

فيقال بل قد
مثله وقد
بعضها لا باعتبار
التقابل فيقال
معاود قد يؤخذ
مقيدا فيقال بل
عدم مثله

فهو حال العدد موصوف بالحق لا المحصول في التحيز ودم ابن عباس ان حال العدد غير موصوف باحتمال
ولا يميزها السادس اتفق الميثون الا باعبد الله البصري على ان المعدود لا صفة له يكون معدوما
والبصري اثبت له صفة بذلك لتتابع اتفقوا الا ابا الحسين النخاط على ان الذات المعددة لا تصف
بكونها اجساما ووجه انخراط الثامن اتفقوا على ان من علم ان للعلم صافا قادرا حكما مرسلا للقول
قد يشك في انه هل هو موجود ام لا ويحتاج في ذلك الى دليل بناء منهم على جواز انصاف المعدود
بالصفات المتعارفة والعقل كانه منسوخ من ذلك وادجوا وجود الموصوف بالصفة الموجود لان
ثبوت الشيء لغيره على وجوده لا غير فنف. قال ومن قيمة الحال الى العلل وغيره وتلليل الاختلاف
بما يفهم ذلك مالا فائدة بذكرها أقول لما ذكرنا في القول بثبوت المعدود شرح في تقادير القول
بثبوت الحال وذكرنا فيها نوعين الاول قيمة الحال الى العلل وغيره قالوا بثبوت الحال للشيء ما يكون معللا
بوجوده قايما بذلك الشيء كالعالية المعللة بالعلم ولا يكون كذلك كوادية التواء فصفه هو الحال الى
المعلل وغيره الثاني اتفقوا على ان الذات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال
يضاف اليها واتفقوا كقول المعتزلة على بطلان هذا الوجه بما سواه المتأثرين في التواء فخرجوا على القدير
لا تقابل الى المحدث وبالعكس لان التخصيص لا بد له من مرجع وليس ذاتا والاتسلسل ولا صفة ذات
والاتسلسل المسائل التي اربعة عشر في الوجود المطلق والخاص قال ثم الوجود قد يؤخذ
على الاطلاق فيقال بل عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويفقدان معا وقد يؤخذ مقيدا
فيقال بل عدم مثله أقول اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان
قد يؤخذ ما دعى الماهية ما تقتضيه الوجود وقد يؤخذ بمرحلة من غير المتقات الى ماهية خاصة فيكون
وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فقولوا الوجود العام مقابله على مطلق غير مختص بماهية خاصة وهذا
الوجود المطلق والعدم المطلق يجتمعان على الصدق فان المعدود في الخارج الوجود في الذهن يصدق
عليه انه معدود مطلق وان لموجود مطلق ثم اذا نظر الى وحدة الاعتبار واستمع اجتماعها في الصدق على
شيء واحد وانما يجتمعان اذا اختلفا باعتبار التقابل لهذا كان المعدود مطلقا متصورا للحكم عليه
بالمقابلة للوجود المطلق وكل متصور ثبات في الذهن والثابت في الذهن احدا متسا مطلق الثابت
فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعدود المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق
امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدود المطلق غير متصور وانما الوجود الخاص وهو وجود
الملكا لا يختص باعتبار شخصها فان يكون مقيدا كوجود الانسان شك المقيده قبيحا لانسان

في
معدود
باعتبار
الخاص والعام

ويقتصر الى الموضوع كافتقار ملكته ويؤخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له

ويكثر بتكرار
بعضه ان
يقصر الى الموضوع
الموضوعات
يقال بالتشكيك
على عوارضها

وغيره من الماهيات فانه يقابله عدمه مثل المسئلة الخامسة عشر في ان عدم الملكة يقتصر الى الموضوع قال ويقتصر الى الموضوع كافتقار ملكته اقول عدم الملكة ليس عدمه مطلقا بل لاحقا
قاصر الوجود ويقتصر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدمه من شيء اوسع امكان
انصاف الموضوع بذلك الشيء كما لم يفته عدمه البصر لمط ولكن من شيء من شأنه ان يكون بصيرا فهو
يقتصر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كافتقار الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحايض لم يكن
استعدادا له امتنع النوع عليه قال ويؤخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا اقول لما شتر
عدم الملكة بانه عدمه شيء من موضوع من شأنه ان يكون له وجب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف
الاشاف في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شفق فعدم الشيء عن الامر عدمه ملكة
وعدمها عن الاشارة الى عدم الملكة وعدمها عن الحار ليس عدمه ملكة وهو مصلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم
الشيء عن الاشارة الى عدمه وعدمها عن الحار ليس عدمه ملكة وهو مصلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع
الجنسي ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة فيه المسئلة الثامنة عشر في ان الوجود بسيط قال
ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له اقول قد بينا ان الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول
اعم منه فلا جنس له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية
انتفت لفصلية بل هو بسيط لا يقبل لولا يجوز ان يكون مركبا من اشياء اجناس والفصول كتركيب العدد من
الاحاد لا نقول تلك الاجزاء اما ان يكون موجودا او لا يكون وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الجزء
والركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو منتف على التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا
لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف المسئلة التاسعة عشر في قولنا على ما نقتضيه
من الجزئيات قال ويكثر بتكرار الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها اقول الوجود
طبيعة مغفولة كلية واحدة غير متكررة فاذا اعتبره بقدر الماهيات تكرر بحسب تكرارها لا سقار عرض
العرض التخصيص لماهيات شديدة ويكون طبيعة متحققة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعني ان
طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات التحقيق فيصدق عليها
صدق الكل على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على عروضه وانه يقال على تلك الماهيات
العوارض الوجودات العارضة لماهيات التشكيك وذلك لان كل ان كان صدقه على افرادها على السواء
كان متواليا وان كان لا على السواء يكون بعض تلك الافراد اولى بالكل من الاخر واقدام منه بوجود
الكل في ذلك البعض اشد منه في الاخر كان مشككا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة الى كل ركن

الا
بعضه ان
يقصر الى الموضوع
الموضوعات
يقال بالتشكيك
على عوارضها

فليس جزء من غير مطلقا والشئ من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا يبقى ثابت بل هي قس من خصوصيات الماهيات

خاص كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من العلول والوجود في العلة سابق على الوجود في العلول واستدعاء بعضهم فيكون مشككا قال فليس جزء من غير مطلقا اقول هذا فيجوز ما قلنا وذلك لان المعقول لا التشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقة لا امتناع التقاوت في الماهية وابعاءها على ما ياتي فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غير على الاطلاق اما بالنسبة الى الماهيات فلا تضرها على ما تقدم من امتناع كون جزءا من غير وانما زيد على الحقائق واما بالنسبة الى وجودها فلا تضرها على ما بالتشكيك فلها قال رد الله مطلقا المسئلة

الثامنة عشرة في الشبهة قال والشئ من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا شئ مطلقا ثابت بل هي قس من خصوصيات الماهيات اقول قال ابو علي بن سينا الوجود اما ذاتي واما خارجي والمشارك بينهما هو المشيئة فان اراد حمل الشبهة على القدر المشترك وصدمها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذا عرفت هذا فنقول الشئ والذاتية والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التي فرض للمعقولات الاولى لا فلا عقل الاعراض لغيرها من الماهيات وليست متصلة في الوجود كمال الحيوانية والانسانية فير بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شئ مطلقا فلا شئ مطلقا ثابت انما الثبوت يرضى الماهيات الشخصية المخصوصة المسئلة في التاسعة عشر في غير الاعدام قال وقد تباين الاعدام ولهذا استدعاء العلول الى هذه العلة لا غير وانما عدم الشرط وجود الشرط صحيح وعدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعدام اقول لا شك فان الملكات متمايزة واما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان القيمة انما يكون للثابت خارجا وهو خطأ فانها تمايزها بزمانها كما هو استدلال المعبر بوجهه الا ان عدم العلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها فلو لا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم العلول مستندا اليه دون غيره وايضا فانما تحكم بان عدم العلول لعدم علمه ولا يجوز العكس فلو لا تمايزها لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ياتي في وجود الشرط لاستحالة التجمع بينهما لان المسترود لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا لعدم غير لا ينافيه فلو لا الاستيثار لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد عن الحمل يصح وجود الضد الاخر فيه لانتفاء صحة وجود الضد الثاني مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصح ذلك فلا بد من التمايز قال ثم العدم قد يرضى نفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يرضى عارضا لغيره وقد يلحقه لا باعتبار عدمه بل بكون امره معقولا فاما بواسطة ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الخلق الوجود والعدم بجميع

وقد يقال في
الاعدام ولهذا
استدعاء عدم
العلول الى
عدم العلة
لا غير وانما
عدم الشرط
وجود الشرط
صحيح وهذا
الضد وجود
بخلاف باقي الاعدام
ثم العدم قد
يرضى لنفسه
فيصدق النوعية
والتقابل عليه
باعتبارين

وعده المعلوم ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني ببالعكس لحي والاشياء المرتبة

في العموم

بجميع المعقولات حتى بنفسه فانه اعتبر العقل المعدل مناهية معقولة وفرضها معدومة كان المعدر
 عارضا لنفسه ويكون عدمه العارض للعلم مقابلا لاطلاق العلم باعتبار كونه راضا له وعدمه له
 من باعتبار ان العلم المروض اخذ مطلقا على وجه يتم العارض له وغيره فيصدق قومية العلم الحاضر
 للمروض المتقابل بينهما باعتبارين **قال** وعدم المعلوم ليس علة لعدم العلة في الخارج وان
 جاز في الذهن على انه برهان اني ببالعكس **لحي** **اقول** لما بين ان الاعداد متمايزة بان عدم المعلوم
 يستدل لعدم العلة ذكر ما يصلح جوابا بالتوهم من عكس القول ويجعل عدم المعلوم علة لعدم العلة فاقال
 هذا التوهم وقال بعدم المعلوم ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس كما ياتي ثم قيدا لنفي الخارج
 لان عدم المعلوم قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني ببالعكس
 عدم المعلوم اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبارها والتقليل
 لا باعتبار الخارج ولا قيد العلية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمي تائلا لا نهائيا لا قيد الوجود
 في الذهن اما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلوم فهو برهان لحي مطابق للامر نفسه المسئلة
 المشروقة ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم **قال** والاشياء المرتبة في العموم والخصوص
 وجودا تتماكس عندما **اقول** اذا فرض امران احدهما اعم من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم
 احدهما الى الاخر بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشمل الانسان
 وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان
 لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدمه على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد
 عدم الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم
 فاذا رتب شيان في العموم والخصوص وجودا وتبا على العكس عما بان يصير الاخص اعم في طرف
 العلة **المسئلة الحادية والعشرون** في قسمة الوجود والعلة الى المحتاج والفقر **قال**
 وقسمة كل منهما الى الاحتياج والفقر منفصلة حقيقة **اقول** كلا واحد من الوجود والعلة اما
 ان يكون محتاجا الى الغير واما ان يكون مستغنيا عنه والاو لممكن والثاني واجب ومتنع وهذه القسمة
 حقيقة اي يتنع الجمع والتخلف اما مع الجمع فله ستمكون المستغنى عن الغير محتاجا اليه وبالعكس
 واما مع التخلف فلانه لا ستم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية **المسئلة الثانية**
والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع **قال** واذا حمل الوجود او حصل واجبة نتجت
 مواد ثلاث في انفسها وجهات في التعلق العلى وثلاثة في الرابطة وضعها في الوجوب والامتناع

الخصوص وجود
 احتكاك علة
 وقسمة كل منهما
 الى الاحتياج
 والفقر منفصلة
 حقيقة واذ
 حمل الوجود
 واجبة نتجت
 مواد ثلاث
 في انفسها
 وجهات في
 التعلق العلى
 وثلاثة في
 الرابطة
 وضعها في
 الوجوب والامتناع

بجميع المعقولات حتى بنفسه فانه اعتبر العقل المعدل مناهية معقولة وفرضها معدومة كان المعدر

عندما اقول اذا فرض امران احدهما اعم من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم احدهما الى الاخر بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدمه على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم فاذا رتب شيان في العموم والخصوص وجودا وتبا على العكس عما بان يصير الاخص اعم في طرف العلة

المسئلة الحادية والعشرون في قسمة الوجود والعلة الى المحتاج والفقر قال وقسمة كل منهما الى الاحتياج والفقر منفصلة حقيقة اقول كلا واحد من الوجود والعلة اما ان يكون محتاجا الى الغير واما ان يكون مستغنيا عنه والاو لممكن والثاني واجب ومتنع وهذه القسمة حقيقة اي يتنع الجمع والتخلف اما مع الجمع فله ستمكون المستغنى عن الغير محتاجا اليه وبالعكس واما مع التخلف فلانه لا ستم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية المسئلة الثانية والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع قال واذا حمل الوجود او حصل واجبة نتجت مواد ثلاث في انفسها وجهات في التعلق العلى وثلاثة في الرابطة وضعها في الوجوب والامتناع

والامكان وكذلك العلم والبحث في قهرها كالوجود وقد يؤخذ ذاتية فيكون للقسمة حقيقية لا يمكن نقلها

والامكان **اقول** الوجود قد يكون محمولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطا للموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد جونا وعلى كل التقدير لا بد لهذه النسبة اعني نسبة المحمول فيها الى الموضوع من كيفيته هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فاننا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر فتحت مادة وان اخذنا صاحب العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد نتخذ ان كقولنا الانسان يجب ان يكون جونا وقد تغاير ان كقولنا الانسان يمكن ان يكون جونا فان المادة ضرورية لان كيفية نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب واما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقرة الربط وضمنه فان الوجوب يدل على وثاقرة الربط في طرف الثبوت والامتناع على طرف العدم والامكان على ضعف الربط **قال** وكذلك **العلم** **اقول** اذ جعل العلم محمولا وربطه كقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الكتاب يحدث الجهات الثلاث عند التعلق والمواد في نفس الامر **المسئلة** **الثالثة والعشرون** في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن قهرها **قال** والبحث في قهرها كالوجود **اقول** ان حاجة من العلماء اخطأوا وهما حيث عرفوا الواجب والممكن والمنتهى لان هذه الاشياء معلومة للعقل لا تحتاج الى كتاب نعم قد يذكر في قهرها لفاظها ما يكون شاكها على انه حله حقيق بل لفظي ومع ذلك فتمريفا تم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه الذي لا يتخيل عدمه والذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا السخيل بانه الذي لا يمكن وجوده والذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه والذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد اخذ كل واحد منها في قهرها الاخر وهو دظاهر **المسئلة الرابعة والعشرون** في القسمة الى هذه الثلاثة **قال** وقد يؤخذ ذاتية فيكون للقسمة حقيقية لا يمكن نقلها بها **اقول** اذ اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر الى القبيك كالتعقيلات منقسمة اليها قسمة حقيقية اي يمنع الجمع والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق اما ان يكون واجبا لوجود لذاته او متمنعا لوجوده لذاته او ممكن لوجوده لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد لا سحالة ان يكون شيئا واحدا واجبا لذاته ومتمنعا لذاته او ممكنا لذاته او يكون متمنعا لذاته وممكنا لذاته فالقسمة حينئذ حقيقية واعلم ان القسمة الحقيقية قد تكون للكل بفصل ولو ان تميزه وتفصله الى الاقسام الثلاثة وجبة فتمه وقد يكون بعوارض فمافرقوا القسمة الاولى لا يمكن نقلها ولا يصير احد القسمين مفرضا لغيره الا الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما طوطي او مامت

وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسم مائة المجمع بينهما يمكن انقلابها ومائة المخلو بين الثلاثة في الممكنات

ويستلزم الوجوب
والامتناع في اسم
المفرد وان امتنع
بالا بالقياس لكل
منها ما يصدق
على الآخر اذا
تقابلت الصفتان
اليه

في المصنف

فان الحيوان بالناظر والقسمات قد انقسم الى الطبيعيين وفي خيل انقلاب هذه القسمات بمعنى ان
 الحيوان الذي هو ناظر في خيل ذوال لنتق عنه جزء من لصحت له وكذا الحيوان الذي هو صامت
 واما القسم الثاني فانه يمكن انقلابها ويصير هذا القسمين معروضاً لمبدأ الآخر الذي به وقعت
 القسمات كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسميه المتحرك والساكن قد ينصف بموافق
 الآخر فيقلب المتحرك ساكناً وبالعكس وقسمه للعفو، بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والاكراه
 الذاتي من قبيل القسم الاول لا سيما ان انقلابه لوجب نداه ممتنع لذاته او ممكناً لذاته وكذا
 الباقيان قال وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسم مائة المجمع بينهما يمكن انقلابها ومائة
 المخلو بين الثلاثة في الممكنات اقول اذا اخذنا الواجب المنقسم باعتبار الغير لا بالنظر الى الذات
 انقسم العقول اليها على سبيل منع المجمع لا المخلو وذلك لان المعقول ان يكون واجباً لغيره او ممتنعاً
 لغيره على سبيل منع المجمع لا المخلو لا امتناع المجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير لا مكان المخلو
 عنها الا بالنظر الى وجود العلة ولا حدهما وهذه القسمات يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير لا يمتنع
 علة فيكون ممتنع الوجود بالغير فيقلب عدها في الآخر اذا لاحظنا الامكان الذاتي في هذا
 القسم في الممكنات انقلب مائة المخلو لا يجمع لعدم كل معقول يمكن من الوجوب بالغير لا
 بالغير الامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجباً وممتنع بالغير المستلزم الحاشية
 والعشر في فاقسام الضرورة والامكان قال وينزل الوجوب والامتناع في اسم الفرد
 وان اختلفا بالسبب والايجاب اقول الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتسميها ما كان كل
 واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضرورة لكنهما مختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة
 الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شاملاً لهما قال وكل منهما يصدق على الآخر
 اذا تقابلت المضاف اليه اقول كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر فان وجوب
 الوجود يصدق عليه امتناع العلة ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب
 العلة ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الاله اذا تقابلت المضاف اليه والوجود
 والعلة اللذين يضافان للوجوب والامتناع اليهما واما اشتراط تقابل المضاف اليه لا يمتنع صدقهما
 على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العلة
 يصدق عليه امتناع العلة بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود
 يصدق عليه امتناع العلة فالوجوب يضاف الى الوجود والامتناع الى العلة والوجود والعلة متقابلان

قد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فبمع الاخرى الامكان الخاص وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال

لا يشترط المعد
في الحال بالاجتماع
التقيضان والثلاثة
اعتبارية لصحتها
على المعد لا على
التسلسل
ولو كان الوجود
ثبوتيا لزوم
امكان الواجب

قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فبمع الاخرى الامكان الخاص
اقول القيمة العقلية ثلاثة واجبة متممة ويمكن ليس بواجب لا يمتنع هذا بحسب اصطلاح الفقهاء
وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني طر في الوجود والعقد
لا عنهما معا بل عن الطرفين المتقابلين المحكم حتى يكون ممكن الوجود وهو ليس بممتنع قد رغبنا فيه ضرورة
العقد ويمكن العقد وهو ليس بواجب ويكون قد رغبنا فيه ضرورة الوجود فاننا اخذنا بهذا المعنى
كان اعين من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا يقابلها فان رفع احدي الضروريتين لا يستلزم ثبوت
الاخرى والامكان الخاص **قال** وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال **اقول** قد يؤخذ الامكان
لا بالنظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال
من غير التقيد الى ما في الحال وهذا الامكان احو الامكانات باسم الامكان **قال** ولا يشترط
المعد في الحال ولا اجتماع التقيضان **اقول** ذهب تور غير محققين الى ان الممكن في الاستقبال
شرطه المعد في الحال لا انه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ لان
الوجود كما اخرجنا الى الوجوب وجعل المعد في الامتناع وايضا اذا اشترط في مكان الوجود في المستقبل
المعد في الحال اشترط في امكان المعد الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو عينه ممكن المعد فيلزم اشتراط
وجوده وعدمه في الحال هذا خلاف واليه اشار بقوله ولا اجتماع التقيضان وايضا المعد في الحال
لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فلا يلزم ان لا ينافي امكانه في المستقبل المسئلة
المسألة السادسة والعشرون في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان **قال**
والثلاثة اعتبارية لصدها على المعد ولا سخالة التسلسل **اقول** هذه الجهات الثلاثة اعني
الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها
محقق في الاعيان الوجودية ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد مما مشترك فامر ان الاول ان
هذا الامر تصدق على المعد فان لم يتحقق يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب المعد الممكن
قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوق اذا انصف المعد وبها كانت عديمة لا محالة
انضاف للمعدى بالثبوت في الثاني انه يلزم التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الوجود
ويحقق بنفس ما يشترط به الاشتراك معاير لما به الامتياز فوجوده غير ما يميز فاضاف ما هيته
بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور بثبوتية لزم اتصافها باحد
الثلاثة ويسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب **اقول**

معدى الوجوب
لا مكان

ولو كان الامتناع ثبوتيا لزما مكان المنع فلو كان الامكان ثبوتيا لم يسبق وجود كل ممكن على امكانه

والفرق بين
نفي الامكان
والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوت
الوجوب شامل
للتداني وغيره
وكذا الامتناع
ومعروضنا

لما ذكر الادلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعيان شرع في الدلالة
على كل واحد من الثلاثة بهذا الوجوب الذي هو اقربها الى الوجود هو ثبوتها في الدليل عليه انه لو كان
مكانا لكان في اقل المقادير في الشدة والضعف والغير والافتقار الى الموضوع فلو كان الوجوب مقتضى ذات الواجب
فيكون الوجوب ممكنا دائما بطلان التالي فلا ندر لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لان الواجب
انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كون واجب فيكون
ممكنا وهذا خلف **قال** ولو كان الامتناع ثبوتيا لزما مكان المنع **اقول** هذا حكم ضروري
وهو ان الامتناع امر عديم قد نبهت عليه على طريق التبيهة الاستدلال بان الامتناع لو كان
ثبوتيا لزما مكان المنع لان ثبوت الامتناع يستلزم ثبوت موضوعه اعني المنع فيكون المنع
ثابتا وهذا خلف **قال** فلو كان الامكان ثبوتيا لم يسبق وجود كل ممكن على امكانه **اقول**
اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوت ام لا ونحوه والقول فيه ان الامكان قد يؤخذ
بالنسبة الى الماهية نفسها لا باعتبارها الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد يؤخذ
بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف الوجود اليه وهو الامكان الاستدادي اما
الاول فلحقه ثبوت كانه على امر اعتباري لا يتحقق له عيننا واما الثاني فالاول ما لا
اقم من باب كيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يا باه والذليل على عدمه فيحتاج انه
لو كان ثابتا مع انه اضافته بين امرين وذو اضافته لزم ثبوت مضاهيه للذين هما الماهية والوجود
فيكونا من غير الوجود في التوبة هذا خلف **قال** والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا
يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب عن استدلال الجعليين سينا على ثبوت الامكان فانه قال
لو كان الامكان عدميا لما جفت بين نفي الامكان والامكان المنفي لهذا التمايز في العدديات
والجواب انهم من الملائمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع المستلزم
الستة والعشرين في الوجوب والامكان والامتناع المطلقه **قال** الوجوب شامل للذات
وغيره وكذا الامتناع **اقول** الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستدادي نفس الماهية من غير
التفات الى غيره ما قد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير وانظر اليه فان المعلول
لولا النظر الى علته لم يكن واجبا لها فالوجوب لاطلاق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير ويشمل
لها وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموما للوجوب عموم
الجنسية والتركيب للوجوب لذاته بل عموم عارضه فهي بلعوض ذهني **قال** ومعروضنا

جواب الوجوب
المختلف

بالغيرهما ممكن ولا يمكن بالغيرهما تقدم في القسم الحقيقية وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعقد بالنظر

بالغيرهما ممكن **اقول** الذات التي صدق عليها انها واجبة بالغير او مستغنة بالغير فانها ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يميزه الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات لا متمسكا بالذات كما المستغنى بالغير فلهذا من عروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات **قال** ولا يمكن بالغيرها تقدم في القسم الحقيقية **اقول** لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما يمكن واجب ومستغنى بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير انما واجبا لذاته او متمسكا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة متمسكا فلهذا انقلب القسم الحقيقية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف **المسئلة الثامنة والعشرون** في عروض الامكان وقيمه الماهية **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعقد بالنظر الى الماهية وعلتها **اقول** الامكان انما يعرض لماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لما عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعقد بالنظر الى علته الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة تكون مستغنة ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العللة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت مستغنة ما دامت العللة معدومة **قال** وعند اعتبارهما بالنظر اليهما ثبت ما بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعقد بالنظر الى الماهية او الى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر من تقدم **قال** ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغير **اقول** قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون متمسكا لكن الوجوب لا يشترط ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير وعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن المعروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء اخر وكل ممكن الثبوت لشيء اخر اعني ممكن المعروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا يتعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه ومستغنى الثبوت لغيرها كما لمعارفات وواجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات **المسئلة التاسعة والعشرون** في علته الاحتياج الى المؤثر **قال** واذا لاحظنا الدهن الممكن موجودا طلب العللة وان لم يتصور غير وقد يتصور وجود الحادث فلا يظلمها ثم الحادث كيفية الوجود فليس علته لما

الماهية
وعلمها عند
اعتبارهما
بالنظر اليهما
ثبت ما بالغير
ولا منافاة بين
الامكان الذاتي
والغير وكل
ممكن المعروض
ذاتي ولا عكس
واذا لاحظنا
الدهن الممكن
موجودا طلب
العللة وان لم
يتصور وجود
الحادث فلا
يظلمها ثم
كيفية الوجود
فليس علته لما
يقدم عليه
بملايت

والحكم باحتياج الممكن ضروري ولا يتصور الاولوية لاحدا الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكتفى الخارجية لان فرضها لا يحصل

المقابل فلا بد
من الانتهاء الى
الوجوب وهو
سابق ويقتضيه
وجوب الاول
فيكونه قضية
ضمنية

موجب
موجب

وقال اخرون انها الحدوث لا غير قال اخرون هاهنا الحق هو الاول لوجوب الاول لان العقل اذا لم يحفظ
الماهية الممكنة وادخل الوجود والعلة عليها افتقرت في ذلك الى العلة وان لم ينظر شيئا اخر سوى الامكان
والشأوى حكم العقل بالشأوى الذاتي كان في الحكم امتناع الرجحان الذاتي والاحتياج الى العلة
من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غير ولو فرضنا حادنا واجب بوجده وان كان فرضا محلا لا العقل يحكم بغير
الاحتياج الى المؤثر علم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كبقية الوجود فينا هو غير باعتراف
ذاتنا والوجود متأخر عن الابدان والاحتياج والاحتياج متأخر عن حلة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على مرتبة واجب وهو محال **المسئلة الثالثة**
ان الممكن يحتاج الى المؤثر قال والحكم باحتياج الممكن ضروري **اقول** اختلفنا اناس ههنا فقال
قوام هذا الحكم ضروري اعني احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور شأوى على طرف
الممكن جوزنا الضرورة ان احدها لا ينتج من حيث هو مساوى اعني من حيث ذاته بل من حيث ان الحكم
ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك قال اخرون انه استدلال وهو خطا وسبب غلطهم انهم لم
يتصوروا الممكن على ما هو **المسئلة الرابعة والثلاثون** في وجوب وجود الممكن المستفاد
من الفاعل **قال** ولا يتصور الاولوية لاحدا الطرفين بالنظر الى ذاته **اقول** قد بينا ان الممكن
من حيث هو هو لا باعتبار وجوده علته وعدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه واقفا بمحصل
ترجح احدهما من الفاعل الخارجى فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحدا الطرفين على الاثر بالنظر الى
ذاته **قال** ولا يكتفى الخارجية لان فرضها لا يحصل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجود **اقول**
اولوية احدا الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة سبقت
جميع الشرايط متفقيا عنها جميع المواقع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرفين
الاخر وهذا الاولوية الخارجية لا يكون في وجود الممكن وعدمه لان فرضها لا يحصل المقابل ويان ذلك انا انا
فرضا هذه الاولوية متفقته ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرفين الاخر المقابل لطرف الاولوية الا
يمكن والثالثه قضيتان يكون الاولوية وجوبا والاول يلزم منه الحال وهو ترجيح احد الطرفين المتساويين
على الاخر لا مرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرفين الرابع والمزوج قضيتان
الطرفين بالواقع دون الثالثه ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا تنكح في الترجيح بل لا بد
من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **قال**
وهو سابق ويلحقه وجوب اخر لا يخلو عن قضية ضمنية **اقول** كل ممكن موجود او معدوم فانه يجب

والامكان لازموا لا يجب الماهية او تمتنع وجوب الفعليات بقارنه جواز العدم وليس بلاه ونسبة الوجوب الى

بوجوبين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدلتنا على تحققه والثاني الوجوب اللاحق وهو
 المتأخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود الشيء للانسان يكون واجبا مادام الشيء موجودا وهذا
 الضرورة حتى يمتدح بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية **قال** والامكان لازموا لا يجب الماهية
 او تمتنع **اقول** الامكان للممكن واجب لانه لو لا ذلك لا يمكن زواله وجفد بقوله الماهية واجبة
 او تمتنع وقد بينا اشاعه فيما سلف **قال** وجوب الفعليات بقارنه جواز العدم وليس بلاه
اقول يريدان يبينان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكرناه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سئل
 بوجوب الفعليات بقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرجه عن الامكان الذاتي بل هو باق على
 طبيعة الامكان لانه وجوبه بشرط لا مطلقا فلها حكم يجوز مقارنه وجوب الوجود بجواز العدم وهذا
 الوجوب ليس بلاه بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة **قال** ونسبة الوجوب الى الامكان
 نسبة تمام الى نقص **اقول** الوجوب هو تأكيد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب
 الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له **المسئلة الثانية**
والثلاثون في الامكان الاستعدادي **قال** والاستعداد قابل للشدة والضعف ويوجد
 للممكنات وهو غير الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان
 الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قريها من الوجود وهذا هو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان
 قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف واذا استعد
 الصلابة ما وكذا استعداد النطفة للكمات ابرأ اضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد
 الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادي يقدح ويوجد بعد عدمه للممكنات
 فان الماء بعد تجمده يستعد لغيره منه هو له بعد ان لم يكن قد تجمد وهذا الاستعداد له اذ بد زوال
 ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن **المسئلة الثالثة**
والثلاثون في القدم والحادث **قال** والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم قديم والا
 فحادث **اقول** هذه صفة الموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير ولا يسبقه
 الغير فلا اول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث
 هو الذي يسبقه العدم **قال** والسبق ومقابله اما بالعلة او بالطبع او بالزمان او بالرتبة
 الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقر في **اقول** لما ذكرنا ان القديم هو الذي
 لا يسبقه الغير والعدم على اختلاف التفسيرين والحادث هو الذي يسبقه الغير والعدم وجب عليه ان

الامكان نسبة
 تمام الى نقص
 والاستعداد
 قابل للشدة
 والضعف وليس
 بوجود الممكنات
 وهو غير الامكان
 الذاتي والموجود
 ان اخذ غير
 مسبوق بالغير
 او بالعدم قديم
 والمسئلة الثانية
 والثلاثون في
 الامكان الاستعدادي
 والاقادث
 والسبق ومقابله
 اما بالعلة
 او بالطبع او
 بالزمان او بال
 رتبة الحسية
 او العقلية
 المسئلة الثالثة
 والثلاثون في
 القدم والحادث
 او بالشرف
 بالذات والحصر
 استقر في

ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضامين في انواعه

بما تقدم

يبين اصنام المتقدم والسبق ومقابله اعنى المتأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اصنام التقدم خمسة
الاول التقدم بالعلية وهو كقدرة حركة الاصبع على حركة الخاتم وهذا فانه لو لا حركة اليد لم يحصل حركة
الخاتم فهذا الترتيب لعقل هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له حظ في
الناشيئة المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كقدرة الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول
ان المتقدم هناك كان كافيافي وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر الثالث التقدم
بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب الابن الرابع التقدم
بالرتبة وهي ما حسية كقدرة الامام على المأمور وعقلية كقدرة الجسد على النوع ان جعل المبدأ
الاعم الخاضع للتقدم بالشرف كقدرة العالم على المتعلم وكذا اصناف المتأخر والمعية ثم المتكلمون
زادوا فيها اخر للتقدم وهو التقدم الذاتي وتشاؤا فيه تقدم الاس على اليوم فانه ليس تقدمه بالعلية
ولا بالطبع ولا بالزمان الا احتاج الزمان الى زمان الغرض تسلسل وظاهره انه ليس بالرتبة ولا بالشرية
فهو خارج عن هذه الاصنام وهذا المحصول استقر في لا يروى في اذ لم يبق برهان على انصاف التقدم وهذه
الانواع والقسمتان تقصيرا فاددت بين النفي والاثبات **المسئلة الرابعة** **الاجابة** **الثلاثون**
في ان التقدم مقول بالتشكيك قال ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضامين في
انواعه اقول اختلف الحكماء فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاشتراك
وهو خطاه فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الاخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد
من المتقدم وجد له ما للتأخر ودون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف يشترك
في ان التقدم بما هو متقدم له شيء ليس للتأخر ولا شيء الا وهو موجود للتقدم وهذا المعنى المشترك يقال
لا يصح واحد فان التقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر
اصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذ اثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض
انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض فاعلموا اننا اذا فرضنا متقدما على ب بالعلية وجع مقدما على ج بالطبع
كان تقدم ا على ب اولى من تقدم ج على ج فيجذب احد المضامين اولى يتأخره عن
المضامين الاخرى من تأخر ج عني فاحتفظت الاضافة بين المضامين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك
وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب اشد من التقدم ج على د كان تأخر ب على ا شدة من تأخر د عن ج وهذا
نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على د كان تأخر ب عن ا قبل تأخر
د عن ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافة بين المضامين في انواعه **قال**

وحيث وجدنا تفاوتاً متنعاً جنبياً بين المتقدم والماضي أو ممتدة أو غيرهما والقدم والحديث والتحقيق

وحيث وجدنا تفاوتاً متنعاً جنبياً أقول لما بيننا المتقدم مقول على ما تحت من اصنافاً للتقدم
بالشك في ظاهره ليس جنباً لما تحت وان مقولته على ما تحت قولنا لعارض على مفضل لا قول
الجنس على أنواعه لا متنع ووقع التفاوت في جواهر الماهية قال والتقدم ايما باماض زمان
او مكانا او غيرهما أقول اذا نظرت الى الماهية من حيث هي لم تكن مقدمة على غيرها ولا متأخرة
وانما تفرقها التقدم والتأخر باعتبار ارجح عنها اما زمان كما في تقدم الزمان او مكان
كما في تقدم المكان او ماضيا كما في تقدم السلة على معلولها باعتبار ان التأخير والتأخر كما في تقدم العالم
على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من اصناف التقدمات قال والقدم والحديث والتحقيق
لا يمتريهما الزمان والاسلسل أقول القدم والحديث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان
حقيقيين بل لا يقلان عليه الاعلى سبيل الجواز فالقدم والحديث الحقيقيان وهما ما فترها مابر من
ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير والحديث هو المسبوق بالغير والمسبوق بالقدم كما قال المصنف رحمه الله
في المسئلة الثالثة والتأخر وهما بهذا الاعتبار لا يقتصران الى الزمان لان الزمان امكن قديما او حاضرا
هذا المعنى اقتصر الى زمان او هو تسلسل اما التقدم والحديث بالجواز فانهما لا يقتصران بحدود الزمان
وذلك لان القدم يقال بالجواز لا يستطال زمان وجوده في جانب الما فخر الحديث لا لا يستطال
زمانه قال والحديث الذاتي تحقيق أقول قديما ان اصنافا للتقدم والتأخر خمسة او
سته ومن جعلها المتقدم والتأخر بالطبع والحديث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخرا عن القدم
بالذات وببأنه ان الممكن يستحق من ذاته عدة استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غير استحقاق
احدهما بالذات احق منهما بالغير فالاستحقاقية اعنى التأخر الذاتي متقدرة على الاستحقاقية وذلك
هو معنى الحديث الذاتي قال والقدم والحديث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار
أقول ذهب المحققون الى ان القدم والحديث ليسا من المعاني المحققة في الاعيان وذو صبغ جلاله
من بعد من الاشبهة الى انها وصفان زائدان على الوجود والتحقيق خلاف ذلك وانما اعتباران عقليان
نصروهما الذين عند مقايضة سبق الغير اليه وعدمه لانهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لان الوجود
من كل واحد منهما اما ان يكون قديما او حاضرا فيكون للقدم قدمه ولكذا الحديث هذا خلف بل باعتبار
بغيرهما العقل وينقطعان الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سوال مقدموه وان يقال اذا كان القدم
لحدث امرين ثبوتيين في العقل مكن عرض القدم والحديث هما وجود الوجود من التسلسل وتغير
بجوابهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال وجه الحقيقة بينهما

لا يمتريهما
الزمان والآ
تسلسل
الذاتي تحقيق
والقدم والحديث
اعتباران عقليان
ينقطعان
بانقطاع الاعتبار
وجه الحقيقة
بينهما

من الوجوب لذاته والغلبة ويستحيل صدق الذات على المركب لا يكون الذاتي جوهر غير كذا يزيد وجوده ونسبته

عليه والا
لكن يمكن

في بعض
الوجوب

اقول الموجود لا يخلو عن القدم والحديث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره ام لا والاول جارح
والثاني قديم ولا يجهتان في شيء واحد لا يستحال اجتماع التقيضين فاذا لا يجهتان ولا يرتفعان فركبت
المنفصلة الحقيقية منهما **المسئلة الخامسة والثلاثون** في خواص الواجب **قال** ومن
الوجوب لذاتي والغلبة **اقول** هذا احدي الخواص وهو ان الشيء الواحد اذا كان واجبا لذاته
استحال ان يكون واجبا لغيره اذا عرفت هذا فنقول المنفصلة الحقيقية التي تقع الجمع والخلو صادقة
على الموجود اذا اخذت هذه الوجوب بالذات والوجوب بالغير بانقال الموجود اما واجب لذاته او
واجب لغيره لا يستعصم على شيء واحد وكذا هو عليه ودلائل ان الموجود اما مستغن عن الغير
او محتاج اليه ولا واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير انما استعصم الجمع
بينهما لانه لو كان شيء واحد واجبا بذاته ولغيره معا لزم المحال لان الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره
والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجبا بذاته ولغيره معا لزم اجتماع التقيضين
وهو محال انما استعصم الخلو بينهما لان الموجود ان كان واجبا صدق احد الجزئين وان كان ممكنا استحال الوجود
الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم في صدق الجزء **الافرقا** يستحيل صدق الذاتي على المركب
اقول هذه خاصية ثانية للوجوب بالذاتي وهو انه يستحيل ان يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب
الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه على ما يأتي وكل مفتقر الى اجزائه على ما يأتي يمكن ان يكون
لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة تنوقف على الوحدة لا تنوقف على الازل
يوزان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته ويكون المجموع مستغنيا عن الغير اجنا بان الواجب
لذاته يستحيل ان يكون متعددا والمحتمل انه لا تنفاد في هذه المسئلة الى الوحدة لا لان هذا المركب
يستحيل ان يكون واجبا لذاته لاقتضاه الى اجزائه الواجبة وكل مفتقر يمكن فيكون المركب ممكنا فلا يكون
واجبا وهذا لا يتوقف على الوحدة **قال** ولا يكون الذاتي جوهر غير **اقول** هذه خاصية ثالثة
لواجب لذاتي ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يركب عنه غير وهو ظاهر لان المركب اما حقيق هو انما
يكون بافعال كالمزاج او عقلي كتركيب الماهية من الاجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة **المسئلة**
السادسة والثلاثون في ان وجود واجب لوجود وجوبه نفس حقيقته **قال** ولا يزيد وجود
و نسبته عليه والا **لكن** يمكن **اقول** هذه المسئلة يشغل على بحثين البحث الاول في ان وجود واجب
الوجود نفس حقيقته ونفريه ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان منقصة
لها فيكون ممكنا فيفقر الى محلة فلكل الملة اما ان يكون نفس حقيقته وشيا خارجا عن حقيقته

والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك ما الخاص به فلا وليس بطبيعة نوعية على ما سلف فجاءا اختلافاً جدياً

في العرض
وعده

في العرض
وعده

والفهمان باطلان أما الأول فلأن تلك الحقيقة إما أن يؤثر فيه وهي موجودة أو تؤثر فيه وهي معدومة
فإن أثرت فيه وهي موجودة فأن كانت موجودة بهذا الوجود لزم مقتضى الشيء على نفسه وهو محال وإمكان
فيه هذا الوجود عدالبحث اليه ولازم وجود الماهية تزيين والجميع باطل وإن أثرت فيه وهي معدومة
كان المعدوم مؤثر في الموجود وهو باطل بالضرورة وأما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجود
الغير فيكون يمكن وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني في أن لوجوب نفس حقيقة
وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف قال والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك ما الخاص به فلا
أقول هذا جواب من استدل على زيادة الوجود في حق واجب الوجود وتقرير الدليل أن يقول ماهيته
تعالى غير معلومة للبشر على ما يأتي والوجود معلوم ينبثق من الشكل الثاني أن الماهية غير الوجود وتقرير
الجواب عن أن نقول لقد بينا أن الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على ما
يتمتع أن يكون نفس الحقيقة أجزائها بل يكون دائماً خارجاً عنها لأنها كالبياض المقول على بياض
الثلج وبياض الحاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لأن
بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواع من الألوان لا هاية لها بالقوة ولا اسمي لها بالتفصيل
بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمر والسودا بالتشكيك ويكون ذلك المعنى
لأن تلك الجملة غير مقومة فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب على وجودات الممكنات المختلفة
بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل فأنه يضع عليها وقوع لا زرعاً رجب غير مقومة فالوجود يقع على ما
تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزماته التي هي وجود الواجب وجود الممكنات الحقيقة
لأن مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا نذكرها العقول هي الوجود الخاص
المختلف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدأ الأول والوجود المعقول هو الوجود العام الأول لذلك
الوجود وسائر الوجودات وهو أولى التصور وأدراك الأول لا يقتضي أدراك المألوم بالحقيقة والآ
لوجب من أدراك الوجود أدراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقة غير مدركة وكون الوجود
مدركاً يقتضي المغايرة بين حقيقة تعالى والوجود المطلق والوجود الخاص به تعالى هذا التقيق
مما نبه عليه بمسئلة في التخصيص وحزه المص في شرح الاشارات قال وليس طبيعة نوعية على
ما سلف فجاءا اختلاف جدياً في العرض وعده أقول هذا جواب عن استدلال أن استدل
به الذاهبون إلى أن وجوده تعالى لا يدل على حقيقة وتقرير الدليل أن الوجود طبيعة واحدة نوعية
لما بينها من أشباهه والطابع النوعية تنفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة

ونابذ الماهية من حيث هو في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان والوجود من المحولات العقلية

لاستماع
عن المحل
وحصوله

كانت اعراض الحلاء ووجود الهيولى الاطلاق وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجود ان اقتضت المراض
وجبان يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهية مغايرة له وان اقتضت عدمه كان وجوده ان الممكنات
غير عارضة لماهياتها فانما لا يكون موجبة او يكون وجودها نفس حقايقها وانفسها ان باطلان
وان لم ينقض واحد منهما لم ينصف باحدهما الا بما يحتاج عن طبيعة الوجود فيكون تجرد واجب الوجود
محتاجا الى المؤثر هذا خلف وقد راجع الجواب ان الوجود ليس بطبيعة فوجبة على ما حققناه بل هو مقولي
بالتشكيك على ما تقدمت القول على اشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاه فان التوريقضي بعض شيئا
اجبارا لا عشي بخلاف سائر الاثار والحرارة كذلك فان الحرارة العنصرية تقتضي استعداد الحيوان بحال
سائر الحراريات فكذا الوجود قال ونابذ الماهية من حيث هو في الوجود غير معقول اقول لما ابطال
استدلالهم شرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكرهنا اسرر احدهما انهم قالوا لان الفصل
الحال الماهية حالة التثاثير في الوجود والعدول بها ان يكون الماهية من حيث هو مؤثرة في الوجود
ولا يلزم التسلسل ولا تاثير العدول في الوجود والجواب ان الماهية من حيث هو يجوز ان تقتض صفات
لها على سبيل العلية والمعلولة الا الوجود فانه بمنع من قوته من حيث هو لان الوجود لا يكون
مساويا لغير الوجود بالضرورة فيلزم الحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات
قال والنقض بالقابل ظاهر البطلان اقول هذا جواب عن السؤال الثاني وقد رده انهم قالوا
ان العلة القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدول لم يقبل الوجود الا
بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او تعدد الوجودات الماهية الواحدة والكل حال فاذا كان
كذلك فلما لا يعقل مثله في العلة القابلية والجواب ان هذه التمايز لو قلنا ان الوجود عارض الماهية
عروض الشواذ للجسم وان الماهية بثوب في الخارج دون وجودها ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول
ذلك بل يكون الماهية هو وجودها وانما تجرد عن الوجود والمصولة العقل لا يمكن ان يكون في العقل
منفك عن الوجود ولا المصولة العقل نوع من الوجود بل يعني ان العقل يلخصها منفردة فاضاف
الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس الماهية وجود منفرد ولما راضها المستحق بالوجود وجودا ويحتمل
اجتماع المقول والقابل بل الماهية اذا كانت تكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية انما
تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون قاعلة لصفة طارئة عن وجودها
في العقل فخط قال والوجود من المحولات العقلية لاستماع استثنائه عن المحل وحصوله فيه
اقول الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحولات العقلية الصفة وتقريره انه لو كان

والفصلية
والنوعية

أما في الاعيان لم يخل إما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغاير لها والحق باطلان اما
الاول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومشتق بين المختلعات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما
ان يكون جوهر او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو متصل في
الحل وصوله في الحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخره عن محله وتقديم
عليه هذا خلف **قال** وهو من المعقولات الثانية **اقول** الوجود كالشيء في انفسه المتوكل
الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي قهرض للماهيات وهو من المعقولات
الثانية المستند الى المعقولات الاولى ليس في الموجودات شيء هو وجود او شيء بل الوجود اما مجرد او شجر او
غيرها ثم يلزم من معقولية ذلك ان يكون موجودا **قال** وكذلك لعدم **اقول** يعني به ان
العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى كما قلنا في الوجود ان ليس في الاعيان ماهية
هي على مطلق فهو دائما عارض لغيره **قال** وبما قلنا **اقول** يعني به ان جهات الوجود والعدم
من الوجود الامكان والامتناع الذاتية والمشرطة من المعقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها
امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه **قال** والماهية **اقول** الماهية ايضا
من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبارها اما لا مزجتها انها موجودة او
مفعولة وان كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الاولى وليس اليك فيه بل في الماهية عن
العارض فان كون الانسان ماهية امر زائد على حقيقة الانسانية **قال** والكلية والجزئية **اقول**
هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان الماهية مزجتها هي واريكانت
لا تغايرها الا انها مغايرة لها وهما يصدق عليهما صدق العارض على مفعوله فان الانسانية لو
كانت لذاتها كلية لم يصدق جزئية وبالعكس فان الانسانية ليست مزجتها هي كلية ولا جزئية بل انما
يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متويزة او متحققة والجزئية انما يصدق
عليها عند اعتبارها امورا مختصة لتلك الحقيقة ببعض افرادها من المعقولات الثانية **قال**
والثانية والعرضية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى
فانه ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لها تاصيل في الوجود وقد يكون الذاتي شيئا عرضيا لغيره
فهذا اعتباران عقليان عارضان للماهيات متحققة في انفسها هي من المعقولات الثانية **قال**
والجنسية والفصلية والنوعية **اقول** هذه ايضا امور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات
الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها

والعقل ان يعتبر التقبضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه وان تصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم المعد

بان يتشكل في
الذهن ويظهر
في
وهو ثابت باعتبار
قسم باعتبار
ولا يصح الحكم
عليه من حيث هو
ليس بثابت
ولا تناقض
ولذا يقتضيه
التي ثابت في
الذهن وغير
ثابت في حكمه
بينها بالتأني
وهو لا يستلزم
الموجود لكل من
المتمايزين ولو
فرض له هو
كما ان حكمها
حكم الثابت

والا لا تمنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجسمية الحيوان مثلا امر عارض له مفاد بحقيقته و
كذلك النفسية للناطق وهذا كله ظاهر المسئلة في السابعة والثلاثون في تصور عدم
قال والعقل لا يعتبر التقبضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه **اقول** للعقل ان يحكم بالناقضة
بين السلب والايجاب فلا بد ان يعتبرهما معا لان التناقض من قبيل النسبة والاضافات لا يمكن تصور
الا بعد تصور عدمه وفرض فيكون متصورا للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن وفرض
لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما يقتضيه تصور صورة ما ويحكم عليها بانه
ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة اخرى يحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على
احديهما بما يقابله الاخرى لا من حيث احدهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احدهما استندت الى
الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لا تميز على ما تقدم ويحكم على
الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه **قال** وان يتصور
عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم المعد بان يتشكل في الذهن ويظهر وهو ثابت باعتبار قسم باعتبار
ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض **اقول** الذهن يمكن ان يتصور جميع العقول
وجودية كانت او معدومة فيمكن ان يلحق عدم جميع الاشياء لانه يتصور عدم المطلق ويمكن ان يقيسه
الى جميع الماهيات فيمكن ان يلحقا باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه وكذلك يمكن ان يلحق
نفس المعدم حتى ان الذهن يثبت للعدة صورة تام مقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور وضعها ويكون
ثابتا باعتبار تصور ذلك رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني يتصور لما ليس بثابت ولا
تصورا صلا وهو ثابت باعتبار تصور وقسم لمطلق الثابت باعتبار ذاته سلبه ولا استبعاد في
ذلك فاننا نقول الموجود اما ثابت في الذهن وغير ثابت في الذهن فالوجود قسم الوجود ومن حيث
انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس
بثابت ولا يكون متناقصا لاختلاف الموضوعين **قال** ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن
وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتأني وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية كما
حكمها حكم الثابت **اقول** هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء ويثابته انا
حكم بقسمته الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بامثاله اذ هما عن الاخر ومقابلته له
والحكم على شئ يستدعي تصور وجوده في الذهن فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه
قد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبار ان على ما حققناه فالسلب ثابت في الذهن ثابت

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب لتطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة في نفس

الامر لا مكان

تصور الكواذب

فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن لا يقال امثا زاحل الشين
عن الاخرية تدعى ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة طوية الاخر حتى يحكم بينهما بالامثا زاحل
العدم تدعى ان الوجود كان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية يكون
رفع هوية العدم قسما للعدم وقسما منه وهذا محال لا نقول لان وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانما
تحكم بالامثا زاحل الهوية عن اللاهوتية فليس اللاهوتية هوية سلمنا بثبوت الهوية لكل من المتمايزين لكن
هوية العدم داخلية باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبارها فرضا الهوتية يكون مقابلة للهوية
وقسما لها ولا امتناع في كون الشيء شئما من الشيء وقسما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب
الثبوت قال واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب لتطابق في صحيحه والا فلا ويكون
صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر كما تصور الكواذب اقول الاحكام الذهنية قد تؤخذ
بالقياس الى ما في الخارج وقد تؤخذ لاجل هذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها
كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا
والا لكان باطلا وان حكم على الاشياء الخارجية بامور معقولة كقولنا الانسان ممكن او حاكم
على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابلا لامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج
اذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذ نقر هذا فنقول الحكم
الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس بغير
ما ليس الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور الكواذب فانما تدعى
كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم
ابو جوب لان الانسان صادق لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما
في نفس الامر قد كان في بعض اوقات استفاد في منهج هذه النكتة وسالنا عن معنى قولهم
ان الخارج في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الامر المعقول من نفس الامر
انما الثبوت الذي في الخارج قد منع كانهما ههنا حاله المراد بنفس الامر هو العقل الفعالي فكل
صورة او حكم ثابت في ذهن مطابق للصورة المنقشة في العقل الفعالي فهو صادق والا فهو كاذب
فقد بدت عليه ان الحكم يلزمهم القول بانتماس الصور الكاذبة في العقل الفعالي لا يتم استدوا
على ثبوتها بل في بين الشيان والتهو فان التهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وادرس
في الخافطها الشيان هو زوالها عنها معا وهذا في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبيل الشيان

ثم عدم الوجود قد يجملان وقد يرابطهما المحولات والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وقابلهما من آخر وجهته لا

قد تكون احداهما
وقد تكون ثالثة
والثالثة لا يستدعي
قيام احداهما
بالاخر ولا اعتبارا
عكسها العاشم
لوا استدعاه
واشبات الوجود
للماهية لا يستدعي
وجودها الكلية

هو هذا الاستعداد بوزال المعتد للعلم في باب التصورات والتصدقات وهاتان الحالان قد تفرسان
في الاحكام الكاذبة فلو كانت فيه بمقتضى هذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجز الكلام اليه وهو يثبت
شريف لا يوجد في الكتب **المسئلة الثامنة والثلاثون** كيفية حمل الوجود والعقل على الماهية
قال ثم عدم الوجود قد يجملان وقد يرابطهما المحولات **اقول** الوجود والعقل يجملان على الماهية
كما تقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يجملان وبطريق قولنا الانسان يوجد كما تبا والانسان
يعدم عند الكتابة بترفعها المحول والكتابة والوجود وعدمه رابطتان احدهما باطرة الثبوت والوصل
والاخرى باطرة السلب **الفصل قال** والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وقابلهما من آخر وجهته
الاتحاد قد تكون احداهما وقد تكون ثالثا **اقول** لما ذكر ان الوجود وعدمه قد يجملان وقد يكونان
رابطتين الموضوع والمحول شرع في تحقيق معنى الحمل وهو انهما اذا احلنا مصاعل موصوف فلما نحن به
ان ذات الموضوع هي ذات المحول بينهما فانه لا يبقى حمل ولا وضع الا في الفاظ المترادفة وهو باطل لان قولنا
الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا يخفى به ان ذات الموضوع مباينة
لذات المحول فان الشئيين المتباينين كالانسان والفرد يتعين حمل احدهما على الاخر بل يخفى به ان الحمل
والموضوع بينهما اتحاد من وجه وقابله من وجه وانما اذا قلنا الضاحك كاتب عتيقنا به ان الشئ الذي
يقال له الضاحك هو الشئ الذي يقال له الكاتب بجهة الاتحاد هي الشئ وجهه التنابر هي الفصح و
الكتابة اذا عرفت هذا فاعلم ان جهة الاتحاد قد تكون امرا مضافا للموضوع والمحول كما في هذا المثال
فان الشئ الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحول وقد تكون احداهما
كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتعاريف لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبارا
عديم في القيام لواستدعاه **اقول** لما ذكر ان المحول مضار للموضوع من وجه مدق عليه مطلق
التعاريف قد لا يستدعي قيام احدهما بالاخر قيام العرف بحمله فاما قولنا الانسان حيوانا فليس
الحيوانية قائمة بالانسان ثم لو فرض ان التعاريف مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالاخر لكن لا يلزم من كون
المحول قابلا بالموضوع كون الموضوع في نفسه ما خوطا باعتبار الكليات فانه حينئذ باعتبار ما يصدق على المحول
والموضوع لا يستدعي تحملا لقيام **قال** واشبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا **اقول**
ان الحكماء المطبقون ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا ان الوجود
ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق لها ثبوت اخر ويتسلسل والجواب ما تقدم
فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عروضا للماهيات عروضا للوحدات بل زبادة لها انما هو في التصور

وسلب عنها لا يقتضي غير ما وثوقها بل فيها الاثبات فغيرها وثوقها في الدفن وان كان لازما لكثرة ليس شهاد المحل

والوضع من
المعقولات انما
يحل بالتشكيك
وليس الموصوفة
بثبوتها والا
تسلسل شد
الوجود فلا يكون
بالذات قد
يكون بالعرض
واما الوجود في
الكتابة والظاهر
فجازي والعد
لا يصادف لا شاع
الاشارة

جاء في
القول

على
البيان

لا في الوجود الخارج قال وسلب عنها لا يقتضي غير ما وثوقها بل فيها الاثبات فغيرها وثوقها في الدفن وان كان لازما لكثرة ليس شهاد المحل
وان كان لا لا لكثرة ليس شهاد **اقول** سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متغيرة عن
غيرها ثابتة في نفسها فان التغير صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والسلوب عنه هو نفس الماهية ليس
الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي في الماهية لا يحتمل ان يكون الماهية متغيرة ويثبت لها الثبوت يقال
السلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت لا نأقول اننا لا نزيد بذلك انه سلوب
عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة متغيرة له والسلوب عنه هو
الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة وبغيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة او غيرها
قال والمحل والوضع من المعقولات الثانية يقال ان بالتشكيك وليس الموصوفة بثبوتها ولا تسلسل
اقول المحل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج محل لا وضع بل اثبات في الخارج هو الانشا
والكتابة واما صدق الكتابة على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان المحل والوضع من المعقولات
الثانية ويقال ان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للمحل والى من البعض لا هو كذلك الوضع واذا
قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفة امر اعتباري ذهني لا خارجي
حقيقي لان الموصوفة لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيننا الملازمة انما لو كانت خارجية لكانت
موصوفا قائما بالمحل فاصف محلها بما يستدعي موصوفة اخرى وينقل الكل الى ايهما يتسلسل
المسئلة التاسعة والثلاثون في انقسام الوجود الى ما بالذات وما بالعرض قال
ثم الوجود يكون بالذات وقد يكون بالعرض **اقول** الموجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان
اولا يكون والا فل هو الموجود بالذات سواء كان جوهر او عرضا فان العرض وان كان يوجد لا يتصل
لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو عين وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد
ذلك العرض فيه كالجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات
والامور الاعتبارية الذاتية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان **بالعرض قال**
واما الوجود في الكتابة والعبارة فجازي **اقول** للشي وجود في الاعيان ووجود في الالفاظ وقد
سبق البحث فيها ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهني يدل على ما في العين والعبارة تدل على
الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجود ان الاول حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا
يحكم العقل بان الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دلنا عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود
فيها **المسئلة الاربعون في ان البعد ولا يصادف قال** والعد ولا يصادف لا شاع الاشارة

ايه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تحلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق ثبته وبين المبتداء وصحة المنقبا

عليه دقة

ويلازم التسلسل

في الزمان

والحكم بامتناع

العود لا ملازم

للماهية وقمة

الموجود الى الوجود

والمكن من جهة

وردت على

الوجود من

حيث

اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود **اقول** ذهب جماعة من الحكماء والمثكلين الى ان المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم الى انه يمكن ان يبادوا الحق الاول واسندل المص عليه بوجوه الاول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان يحكم عليه بحكمه ما من الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينقص بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فاته حكمه ما والتحقق ههنا اذا الحكم يستلزم المحذور الذهني لا الوجود الخارجي **قال** ولو اعيد تحلل العدم بين الشيء ونفسه **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشيء بعد عدمه نفي محض وعدمه صرف واعدا تراجعا يكون بوجوده غير الذي هو المبتداء بعينه في الحقيقة فيلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه وتحلل الشيء بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول **قال** ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتداء فانا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتداء وجدنا معا لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المل ولا غير ذلك من المميزات الا ان احدهما كان موجودا ثم عدلنا لاخر لم يبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لا يمنع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بافهامي حاشا لثة العدم واذا لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اول من الاخر بالاعادة والابتداء **قال** وصدق التقابلان عليه دقة **اقول** هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق التقابلان على الشيء الواحد دقة واحدة والثاني باطل فالتقدم مثله بيان الشرطية انه لو اعيد لا يجد مع جميع مشخصاته ومن بعض الشخصات الزمان فيلزم جواز الالافاة على الزمان فيكون المبتداء معاد او معما لا همتا متقابلا لا يمكن صدقهما على ذات واحدة **قال** ويلازم التسلسل في الزمان **اقول** هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مفار الوجود اولا والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون الزمان زمانا غير وجود فيه ثابة ويمدح اخرى ذلك يستلزم التسلسل **قال** والحكم بامتناع العود لا ملازم للماهية **اقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان الشيء بعد العدم ان استحالة وجوده لماهية والشيء من لوازمه ما وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتداء وان كان لا مرغبا لا زم بل لما مضى فند زوال ذلك الفارض يزدل الامتناع وتقرير الجواب ان الشيء بعد العدم تمتع الوجود القيد بعددته العدم وذلك الامتناع لا زم للماهية الموصوفة بالعدم بهذا الوجود **المسئلة الحادية والاربعون** في صحة الموجود الى الواجب والممكن **قال** وقمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث

الواجب والممكن
في الوجود من حيث

هو قابل للتقييد وعدم الحكم على الممكن بامكان الوجود حكمه على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان

قد يكون الـ
في العقل
وقد يكون
مقولا باعتبار
فاته
باعتبار

هو قابل للتقييد وعدمه **اقول** العقل يحكم كما ضروريا بان الوجود اما ان يكون مستقيما عن غيره او
يكون مختلجا والا لوجب الثاني ممكن وهذا القسم ضروري لا يقتصر فيها الى برهان وليست القسمة
وارد على مطلق الوجود مزج حيث هو وجود مطلق فان الشيء مزج حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم
الى متباينين هما غير ذلك الشيء واذا عتبرت قسمه فلا يؤخذ مع هذه الحيلة بل يؤخذ الشيء بـ
تقييد بشرط مع تحيز التقييد وينقسم فضا الى مفهوم فهو ما لا يؤخذ مع هذه الحيلة بل يؤخذ الشيء بـ
من تلك المفهومات فيما **المشكلة الثانية في الاربعة** في البحث عن الامكان **قال** والحكم على
الممكن بامكان الوجود حكمه على الماهية لا باعتبار العدم والوجود **اقول** الذم ان اذا حكم بامر على
امر فقد يلحق الوجود والعدم بالحكم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيهما احدهما وقد لا يلحق
احدهما كالحكم بالامكان فان الذم ان اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار
كونه موجودا لا بذلك الاعتبار ويكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الاعتبار يكون
ممتنعا وانما يتحقق الامكان للممكن مزج حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وهذا التحقيق
يندفع السؤال الذي يقول به قوام الحكم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فانه
موجود استحالة الحكم عليه بالامكان لان الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم
واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول مكان الوجود والعدم وان كان معدوما استحالة عليه قول
الوجود لما تقدم واذا استحالة بجامعة الامكان لوصف الوجود والعدم استحالة لانفكاك الماهية
عنهما فاستحالة الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسم في قولهم الحكم عليه بالامكان اما
ان يكون موجودا او معدوما ليست بخاصة لان المفهوم من ان الحكم عليه بالامكان اما ان يحكم
عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم وهو قسم اخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما
وقولهم الوجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الوجود يقبل العدم في غير حال الوجود
وكذا المعدوم ليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانها حالان يحصلان عند اعتبار
الماهية مع الغير فاذا عند اعتبارها لا مع الغير فانها يقبل احدهما لا بغيره وهذا لا شائع امتناع لا في
بشرط المحول **قال** ثم الامكان قد يكون الـ في العقل وقد يكون مقفولا باعتبار ذاته **اقول**
كون الشيء مقفولا بذاته ينظر فيه العقل ويختبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه الـ للعقل ولا ينظر فيه
حيث ينظر فيها هو الـ للعقل بل انما ينظر فيه مثلا العاقل فيقول السماء بصورة ويكون مقفولا
السماء ولا ينظر فيه في انصوره التي بها يقول السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يقول للعقل بل انصوره

وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقل فحجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء

التصديق
التصور غير
قادر على
اعتبار عقل

هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا منظور اليها لا اله الا في النظر الى غيرها وجد منها
عنها موجودا في عقل هو عقله اذا ثبت هذا فنقول بالامكان قد يكون العقل للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان
وجوده على اى انحاء العرض يرضى للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا او معدوما او جوهر او عرضا
او واجبا او ممكنا ثم اذا نظر في وجوده او مكانه او جوهريه او جوهرية او عرضية لم يكن بذلك لا اعتبارا
امكانا السبق بل كان عرضا في عقل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده فيها هيئة فالامكان مزجج هو امكان
لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود او ممكن او غير ممكن واذا وصف بشئ من ذلك لا يكون حينئذ
امكانا بل يكون له امكان اخر يعتبر العقل والامكان امر عقلي فاما يعتبر العقل للامكان ماهية
ووجودا حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعيان
العقلية من الوجوه في الشئ والحدوث وغيرها من ثوابي المعقولات قال وحكم الذهن على
الممكن بالامكان اعتبار عقل فحجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل اقول قد تقدم مواضع اعتبار
المطابقة وعدمها بالامكان اظا اعتبر فيه المطابقة فحجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي على
ما تقدم المسئلة الثالثة والاربعون في ان الحكم بحاجة الممكن الى التوثيق قال
والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق فحجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي على
ما هو الاضتياع الى التوثيق حكم ينسبته احدهما الى الآخر حكما ضروريا لا يحتاج مصر الى برهان وخفاء هذا
التصديق عند بعض العقلاء لا يقبح في ضروريته لان الخفاء في هذا الحكم يستند الى خفاء التصور لا
في نفسه ولهذا اذا شغل للشك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية مجال كقولنا
واغما كما يستحيل ترجيح احكاما لكثيرين على الاخرى فبهرج كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة الى
التوثيق قال والتوثيق اعتبار عقل اقول هذا جواب عن سؤال اودعه بعض المعالطين على
احتياج الممكن الى التوثيق وتقرير السؤال ان الممكن لو اتفق الى التوثيق كانت مؤثية التوثيق لكونها وصفا
محتاجا الى الموصوف يمكن احتياجا الى التوثيق في ذلك لا وثائقا كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير
مطابقة الخارج لزم الحيل لانها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشئ بغيره وان كانت مطابقة
الخارج ان كانت ثابتة في الخارج مغايرة للتوثيق والاتلافات شبيهة بينهما لزم التسلسل وهو محال وبقدرة
تسليمه فهو غير معقول لان التسلسل انما يقبل لو فرضنا امورا متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي
كون كل واحد منها متساويا بواجبه ونما يكون متساويا بواجبه ولو لم يكن بينهما شئ لو خير لكن ذلك محال
لان ثابتا متساويا في التالي متوطين بينهما وهذا لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثية معدومة لافاقض

هذا الحكم
الاربعون

والثبوت في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وناثي في الماهية وليست وجوب لاحق

الاثورية المحولة على المعدوم والمنحصر على المعدوم عدم ونقص العدم ثبوت فالاثورية ثبوتية وتقرير
الجواب ان الثورية لها في ثبوت في العقل عند تفعل صدور الاثر عن المؤثر فان تفعل ذلك يقتضي ثبوت
اثر في العقل هو الاثورية كما في سابق الاضافات وعدم مطابقة الخارج لا يقتضي كونها جمل لا ان الجمل يلزم
لو حكم بثبوت في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله الاثورية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها
بغيرها بان كون الشيء بحيث لو عقله ما قل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل
الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل **قال** والمؤثر يؤثر في الاثر
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر لم يقرر السؤال ان
المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه وانما بالان لا ثبوتها بل انما بطلان الاول
فلاستلزامه تفصيل الحاصل اما بطلان الثاني فلا حال العدم لا اثر فلا تأثير لان الثاني ان
كان عين حصول الاثر عن المؤثر في حيث لا اثر فلا تأثير وان كان مغايرا لكاله فبذلك الكلام في الاول وتقرير
الجواب ان قول اذا اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان
وجوده لان الاثر لا ان العلة مع المعلول تكون بهذا الصفة وان اردت به مقادير المؤثر لا اثر في المقادير الذاتية
فذلك مستحيل انما يؤثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **قال** وناثي في الماهية وليست
وجوب لاحق **اقول** هذا جواب عن سؤال ثالث لم يقرر ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود
او في اقسام الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فانها غير باطلة اما الاول فلا نكل ما بالنسبة يرتفع
بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماضية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال
ثبوت محمولها ولا يحقق الماهية حال الحكم والعدم واما الثاني فلا انه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع
المؤثر يلزم ما تقدم من المحال واما الثالث فلا ان الموصوفة ليست ثبوتية ولا لزوم التسلسل فلا يكون
اثر استلزامه لكن المؤثر يؤثر في ماضية او في وجودها او في اقسام ماضية ما بوجودها ويعود المحال وتقرير
ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوب اللاحقة بسبب الفرض مرتب على الفرض
ومع ذلك الوجوب يمنع تأثير المؤثر فيها فانه يكون ايجابا لما فرض وجوده اما قبل فرضه ماضية فيمكن ان
يوجد لها المؤثر على سبيل الوجوب يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده والفرق بين الوجودين ظاهر
ذكر في المنطق والاعتدال ههنا نشأ من قبل اشراك لفظ الوجوب للدلالة على المعنيين بالشركة اللفظية
وقوله اعدمت الماهية ومعناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك
محلا لفرضه على التصور منه لا على الوجود الحادحي لان الوضع والحمل من ثواني المعولات على ما مر

وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر والممكن الباقي يقتضي الوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث

ولهذا جاز
استناد القديم
الممكن الى المؤثر
الموجب لو امكن
ولا يمكن استناده
الى المختار

ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجد ومن يجمل تاثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفة الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بهذا تشافها به والمراد من تاثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من الحال قال وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر **اقول** هذا جوابي عن سؤال اخو تقريره ان الممكن لو افتقر في طرفه الى المؤثر لا افتقر في طرفه لعدم لساديهما بالقبضية ليرد الى الثاني باطل لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفى محض فيصير استناده الى المؤثر لانه نفى محض ولا فائدة فيه ولا امتياز وتقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي ليس نفيا محضا بل هو عدم ملكة وتساوي طرف وجوده وعدمه انما يكون في العقل والرجح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج لتاثير العدم فلا يكون الا احتمالا وعدم العلة ليس نفى محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا امتياز عند عدم المعلول في العقل يجوز ان يصل هذا العدم بذلك العدم في العقل **المسئلة الواجبة في الاربعين** في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب بهذا محكما والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر باجملة كل من قال بان الامكان علة تامة في احتياج الاثر الى المؤثر حكوا بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة انما هي الامكان وهو لا يتم للماهية ضروري التزم فيها بما محتاجة الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول** لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيرد ان الصادق المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشبهة دخلت على الثابته باستثناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تاثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصله وهو حال لان تحصيل الحاصل حال وفي امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والفقير ان قولهم المؤثر حال البقاء انما ان يكون له في الامر تاثيرا ولا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لزومنا الحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر ثبت جوازا استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب وانما استناده الى المختار غير ممكن لان المختار هو الذي يحصل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوخى في التحصيل الى شئ معدوم لان القصد

محتاج الى المؤثر
محتاج الى المؤثر

ولا قدم سوى الله تعالى كإبائه ولا يفتر الحوادث إلى المدة والمادة والأزمنة التسلسل

جاء في المتن

إلى التحصيل المحاصل بحال وكل معدوم يجدد فهو حادث **المسئلة الخامسة** ولا ريب عن
 في حق قديم ثان **قال** ولا قدم سوى الله تعالى كإبائه **اقول** قد خالف في هذا جماعة كثير امتا
 الفلاسفة نظاهم ليقولهم يقدم العالم وأما المتكلمون والأشاعرة أثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الأول
 كالقدرة والعلم والحياة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي وأبوها ثم أثبتوا حوا
 حساً فأنه على القادرية والعالمية والمحياة والوجودية بحالة خاصة هي الالهية وأما الجوزيانيون
 فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنتان حيان فاعلان هما البار تعالى والنفس واحد منفصل عن غيره وهو الحيوان
 واثنتان لا حيان ولا فاعلان ولا متصلاان هما الذم والحلا انا قدمه تعالى نظاهم وأما النفس للحيوان
 فلا استحالة تركبها عن المادة وكل حادث مركب وأما الزمان فلا استحالة التسلسل اللان على تقدير
 عدمه وأما الحلا فمفرغ غير معقول ولحقنا رابن زكريا الرازي الطيب هذا المذهب حشفت كما بأوموسا
 بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لأن كل ما سوى الله تعالى يمكن أن يكون حادثاً وسيأتي
 تقريرها **المسئلة السادسة** ولا ريب عن في عدم وجود المادة والمدة والحادث **قال**
 ولا يفتر الحوادث إلى المدة والمادة والأزمنة التسلسل **اقول** ذهب الفلاسفة إلى أن كل حادث
 مسبوق بمادة ومدة لأن كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس
 المعدوم لا يتفائه فهو بثبوته في موالمادة ولأن كل حادث يسبقه عدمه مسبقاً لا يجامعه المتأخر فالسبق
 بالزمان يستدعي بثبوته وهذا الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة محسنة
 فهل أمكانها مغايرتها فيكون لها مادة أخرى على أنها قد بينا أن الامكان عدمي لا تترك لو كان شيئاً
 لكان ممكناً فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم اجزائه بعضها على بعض هذا النوع من
 التقدم فيكون الزمان زماناً هنا خلف اجابوا عن الاول بأن الامكان لفظ مشترك بين معنيين الاول
 ما يقابل الاشئاع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب المنع من التصورات ولا يلزم من
 اتصاف الماهية بها كونه مادياً والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف
 وإذا كان موجوداً أو عرضاً وغيره بأن هذا يخرج إلى الفعل يحتاج إلى محالة قبل الخرج إلى محل وهو المادة
 وعن الثاني أن القبلية وليدية لظفان الزمان لذاته فلا يفتر إلى زمان آخر قلنا أما الاول فباطل
 لأن ذلك لا يضر حادث فينتوق على استعداد له ويهود البحث في التسلسل وأما الثاني فذلك لأن
 اجزاء الزمان لو كانت بتقدم بعضها على بعض لذا انها ويتأخر ذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بغير
 فكان الزمان مركباً من لانات وهو عندكم باطل **المسئلة السابعة** ولا ريب عن

مذهبهم
 في المادة

والقديم لا يجوز عليه عدم لوجبه بالذات ولا استناده اليه الفصل الثاني في الماهية ولواحقها في مشتقة عما هو

ما به يجاب
عن السؤال
بما
جاء عليه

في القديم لا يجوز عليه العقل بالذات لا تنافي اليه اقول العقل ان كان عدما
 جاء عليه لعدم كعدم العلم وان كان العقل لا ينفك عما كان وجوده استحال عدمه لان ما ان يكون واجب
 الوجود فيحصل منه ان يكون الوجود ففوقه لا يجوز ان يكون غير ان كل اثر لثبوت حادث يكون موجبا فان كان
 واجبا استحال ان يصرفا عن عدم معلول وان كان مكمنا تسلسل في الفصل الثاني في الماهية ولواحقها
 مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالباً على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها
 مع اعتبار الوجود والكل من ثلثة المعقولات اقول في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها
 في سبيل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عما هو وهو
 ما به يجاب عن السؤال بما هو فاما اذا قلت ما هو الانسان فقد نسئت عن حقيقة وما هيته فاذا قلت
 حيوان ناطق كان هذا الجواب هو الماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما يطلق في الغالب من
 الاستعمال على الامر للمعقول واذا انحط مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات الماهية والحقيقة والذات
 من المعقولات الثانية المعاصرة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان انما يطلق مع وصفه
 كقولنا ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارض لها قال حقيقة كل شيء مقابلة لما به من الوجود
 والاعتبار على ما ياتي في القول كل شيء من حقيقة هو بما هو فالانسانية مزج حيث هي الانسانية ماهية وهي مقابلة
 لجميع ما به من لهما من الاعتبارات فان الانسانية مزج حيث هي الانسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والمعد والوجود
 والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات الا بحدتها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهومها لانسان
 لم يصح الانسانية على ما ياتي في الوحدة لكنها يصح عليها لصدقها على الكثرة وكذلك القوالب الكثرة والوجود والمعد
 الكلية والجزئية وغيرها فهي اذن مقابلة لهذا الاعتبار وقابلها بقوله الماهية والماهية مختلفة والآخر المتضاد قال
 ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده اقول اذا اخذت الماهية مع قيدا الوحدة مثلا
 صارت واحدة واذا اخذت مع قيدا الكثرة صارت كثيرة فالواحدة غير مضمومة اليها مقابلة لما يصير بها
 الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبارها القيد الاخران الانسان الواحد مقابل الانسان
 الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها قال وهي مزج حيث هي ليست الا هي لو شئت
 بطرفا التقيض فمجاوب للطلب لكل شيء قبل الحقيقة لا بهما اقول الانسانية مزج حيث هي
 ليست الا الانسانية مزج حيث هي لهما من الاعتبارات مقابلة لها كالمعد والكل على ما تقدم اذا غرت
 هذا فانما سئلنا عن الانسان بطرف التقيض فقبل مثلا هل الانسان بالاف لم يكن الجواب انما بالطلب
 على ان يكون قبل مزج حيث لا به مزج حيث فقول الانسان ليس من حيث هو انسان الفاعل لا شيئا من

هو يطلق
على الامر
المتعقل
والذات
الحقيقة
عليها
مع اعتبار
الوجود
والكل
من ثلثة
المعقولات
و
حقيقة
كل شيء
مقابلة
لما به
من
يعبر
لها من
الاعتبارات
والا
الماهية
على ما ياتي
فيها
ويكون
الماهية
مع كل عارض
مقابلة لها
مع ضده
وهي
مزج حيث
هي
ليست الا
هي
سئل
بطرف
التقيض
فمجاوب
للطلب
لكل شيء
قبل
الحقيقة
لا بهما
بلى
بالحقيقة
لا
بقيدتها

وقد يؤخذ الماهية محدوفاتها معادها بحيث لو انتم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو

الاشياء ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس القاول لو قيل الانسانية التي زيدا لقابل التي غير
 من حيث هي انسانية لربما من ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان قولنا من حيث انسا
 اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائدا فيجب حذفه **المسئلة الثانية** في انقسام الكلي
قال وقد يؤخذ الماهية محدوفاتها معادها بحيث لو انتم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا
 على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الازمان **اقول** الماهية كالحواجز مثلا
 قد يؤخذ محدوفاتها جميع معادها بحيث لو انتم اليها شيء لكان ذلك الشيء زائدا على تلك
 الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد الا في
 الازمان لان في الخارج لا كل موجود في الخارج مستحق فليس يجرى عن الاعتبارات **قال** وقد يؤخذ
 لا بشرط شيء وهو كل طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل منه
 ومما اضيف اليه **اقول** هذا اعتبار اخر للماهية معقول وهو ان يؤخذ الماهية من حيث هي
 لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمها كما تاخذ الحيوان من حيث هو هولا باعتبار تجرده عن الاعتبارات
 بل مع تجويزان يقرانه غيرهما يدخل في حقيقة وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكل الطبيعي لانه
 نفس طبائع الاشياء وحقايقها وهذا الكل موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج
 وكل موجود في الخارج فان اجزائه موجودة في الخارج كحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان
 موجود هذا الحيوان جزء من الاشخاص الموجبة وهو صادق على المجموع المركب من هذه الخصوصية المتأدية **قال**
 والكلية العارضة للماهية يقال لها كل منطقي والمركب عقلي وهذا هذان فهذه اعتبارات ثلثة
 ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة **اقول** هذان اعتباران اخوان للكل احدهما الكلية العارضة
 له وهو الكل المنطقي لان المنطق يبحث عنه والثاني العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة
 لها فان هذا اعتبار اخر منها بل لاولين هذان الكلان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطق فلانه
 لا يتحقق الاعراض الغريبة اذا الكلية من ثواني المعقولات ليست متصلة في الوجود اذ ليس في الخارج
 شيء هو كل يجرى فالكليته اذا عارضته لغيرها كما يعرف الكل من حيث هو مريض له فهو هو انكل
 موجود في الخارج شخص وكل شخص فليس بكل فانكل ذهني وكذا الكل العقلي لهذا فلهذا اعتبارا ثلثة
 في كل معقول ينبغي تحصيلها احدها الكل الطبيعي وهو نفس الماهية والثاني الكل المنطقي وهو
 العارض لها والثالث العقلي وهو المركب منهما **المسئلة الثالثة** في انقسام الماهية الى
 البسيط والمركب **قال** الماهية منها بسيطة وهي الالوان ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودا

الماهية بشرط
 لا شيء ولا توجد
 خارجا
 الا في الازمان
 وقد يؤخذ كالمركب
 شيء وهو كل
 طبيعي موجود في
 الخارج وهو جزء
 من الاشخاص
 صادق على المجموع
 الحاصل منه ومما
 اضيف اليه
 الكلية العارضة
 للماهية يقال لها
 كل منطقي والمركب
 عقلي وهذا هذان
 فلهذا اعتبارا ثلثة
 ينبغي تحصيلها في كل
 ماهية معقولة
 الماهية منها
 بسيطة وهي
 الالوان ومنها
 مركبة وهي ما له
 جزء وهما موجودا

هذا هو المطلوب

ضرورة ووصفها اعتبارا بان متافيان وقد يتضايقان فيتاكسان في العوم والخصوص مع اعتبارها بما مضى

وكما يتحقق
الحاجة في المركب
فكذا في البسيط
وهما قد يقومان
بأنفسهما وقد
يقنعان الى
المحل

ضرورة **اقول** الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه من غير واما ان لا تكون كذلك والاول هو المركب كالاشان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوه الذي لا جزء له وهذا ان الشان موجودان بالضرورة فانما فلم قطعاً وجود المركبات كالجسم والاشان والفرس وغيرهما من المتضاهين المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسيط موجود بالضرورة **قال** ووصفا اعتبارا بان متافيان وقد يتضايقان فيتاكسان في العوم والخصوص مع اعتبارها بما مضى **قول** يعني ان وصف البساطة والتشكيك اعتبارا ان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات لا مالا موجود هو بسيط او مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان الا عارضان فاما من نواني المعقولات ولو كانا موجودين يلزم القسلسل اذ عرفت هذا فاما متافيان اذ لا يصدق على شئ انه بسيط ومركب الا لزم اجتماع التقصين فيه وهو محال وقد يتضايقان لعرفي توخذا البسيط بسيطاً بالنسبة الى مركب مخصوص فيكون بسيطاً باعتبار كون جزء من ذلك المركب ان كان له جزء او كالمركب المخصوص ويكون المركب مركباً باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحوان فانه بسيط بالنسبة الى الاشان على معنى انه جزء منه فيكون بسيطاً منه واذا اخذنا باعتبار التضاف تماكس مع اعتبارها الاول اعني الحقيقي عموماً وخصوصاً وذلك لانهما بالمعنى الحقيقي متافيان لان البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى واذا اخذنا بالمعنى الاضافة جواز ان يكون البسيط مركباً لا في الحقيقة ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزء من غيره واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركباً كان اعم من البسيط بالمعنى الاول فيكون المركب بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول فقد تماكس اعني البسيط والمركب في العوم والخصوص باختلاف الاعتبار الحقيقي **قال** وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط **اقول** الحاجة فرض البسيط والمركب معا فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج الى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان علته الحاجة انما هي الامكان وهو امر نسبي انما يعرض للنسبيين فالمتحقق الاثنية لم يتحقق الحاجة ولا اثنيته في البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر عقلي يعرض لنسبيين عقليين هما الماهيات والوجود ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما المؤثر في الخارج **قال** وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يقنعان الى المحل **اقول** كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائماً بنفسه كالجوه والحيوان وقد يكون مقتضراً الى المحل كالكيف والنواد وهما ظاهران اذ عرفت هذا فالمركب من الاول لا بد ان يكون احد اجزائه قائماً بنفسه والاخر قائماً به والمركب من الثاني لا بد ان يكون جميع اجزائه محتاجاً الى

والركب انما يتركب عما يتقدم وجوده او عدما بالقياس الى الذهن والخارج وهوعلة القضاء عن السبب فباعثا والذهن

بين وباعثا
الخارج غنى
ويستحيل
عما هو ذاتي
له فيحصل خوا
ثلاث واحد
متعاكسة و
الثلاث اع
ولا بد من جامع
ما لبعض الاجزاء
الى البعض ولا
يمكن شمولها
باعثا واحد

الحال اما هل فيه المركب والبعض اليه والباقي الى ذلك البعض قال **والركب انما يتركب عت**
يتقدم وجوده او عدما بالقياس الى الذهن والخارج وهوعلة القضاء عن السبب فباعثا والذهن بين
وباعثا والخارج غنى ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثلاثان
اعم **اقول** المركب هو الذي يلتم ما هيته عن عدة امور بالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق
تلك الامور والمتوقف على القيمة متاخر عنه فالركب متاخر عن تلك الامور فيتاخر عن كل واحد منها
فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرفا الوجود ثم اذا عدم احدها لم يلتم تلك الامور فلا يحصل
الماهية فيكون عدم اى جزء كان من تلك الامورعلة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعاول
كل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرفا لعدم ايضا فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها
في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم في الوجود والذهن والعدم والذهن
فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدم وجوده او عدما بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت
هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يسائر واستثناء الجزء عن السبب يجدد ولستنا نقول
انه يكون مستثنيا عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل ذلك لان للتقدم لا يعقل احتياجه
الى علة متاخرة عن المتاخر عنه بل ولا حاجة عن علة المركب فان علة كل جزء اخله في علة الكل
فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو القصر عن السبب
وهذه الخاصية اعني التقدم اخص من الخاصية الثانية اعني الاستثناء من السبب الجدي لا الاولى هي
الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت
للشيء وكونه غنيا عن السبب الجدي ان يكون جزءا من حصول الكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلث الاولى
وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية استثناء عن السبب الجدي
الثالثة استثناء دفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصيتان اعني مشاركة بعض الاجزاء
لغير ذلك **المسئلة الرابعة في احكام الجزء قال** ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى
البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد **اقول** كل مركب على الاطلاق فانه مركب من جزئين
فصاعدا ولا بد ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى جزء اخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي
الاجزاء لم يحصل فيها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الجمع الحجرة حقيقة متحدة
فلا بد في كل مركب على الاطلاق من حاجة لبعض اجزائه الى بعض من المحتاج قديكون هو الجزء الصوري
لاخير كما هيئت للاجتماعية في العسكرو البلدة في الثبوت والعسكروية في العدد والمجهون عن اجتماع الادوية

الخارج غنى

وهي قد تميزت في الخارج وقد تميزت في الذهن وإذا اعتبر عرض العنود تضاداً بقصد تبيين وقد تنداخل وقد يوجد واحد

وقد يوجد
محمولاً

وقد يكون هو الجزء المادي كما يعلو في الجسم لا يمكن شمول الخارج بأن يكون الجزء المادي محتاجاً إلى التصور
والتصور محتاجاً إلى المادي إذا أخذت الحاجة باعتبار واحد لا تميزه الدردر حال وقد يشتمل الحاجة
الجزئين معاً باعتبار واحد كما المادة الخارجة وجودها إلى الصورة والصوره الحاجة في تشخصها
إلى المادة **قال** وهي قد تميزت في الخارج وقد تميزت في الذهن **اقول** أجزاء الماهية لا بد وأن يكون
متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجياً كما تمايز النفس البدن الذين هما جزأان الإنسان وقد يكون ذهنياً
كما تمايز جنس السواد عن فصله فإنه لو كان خارجياً لم يخل ما أن يكون كل واحد منهما محسوساً
أولاً والأول باطل لأنه إن ما مثل السواد استحالة جعله مقوماً لعدم الأولوية وزوم كون الشيء مقوماً
لنفسه وإن خالفه فإذا انضاف الفصل إلى الجنس فاما لا يحدث ماهية أخرى فيكون المحسوس هو
اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف ولا يحدث ماهية أخرى فلا
يكون الاحساس محسوساً واحداً بل محسوسين هذا خلف والثاني باطل لأنه إذا لم يحصل هذا لاجتماع
هئته أخرى كان السواد غير محسوس وإن حدث كان السواد هو الحادث هو معلول الجزئين وهو خارج عنهما
فيكون التوكيد في ما قبل السواد وأفعاله لا يفي هذا خلف **قال** وإذا اعتبر عرض العنود تضاداً
فقد تبيين وقد تنداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عرض العنود تضاداً في خصوص البعوض
فإنما إذا اعتبرها عرضاً لاجتماع هذه القسمة وذلك لأن أجزاء الماهية أما أن يكون بعضها
أعم من البعض فتسمى المتداخلة أو لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاماً مطلقاً
أما مقوماً بالخاص بوصفها به كالجنس وبضايفه الفصل ومختلة كما موجود القول على المقولات
المشتركة مقوماً بالخاص كالنوع الأخير المفهوم بخواصه المطلقة وقد يكون مضافاً كالحق والابيض المتباينة
ما يتركب عن الشيء واحد علة أو معلولاً به أو غيرها أما بعضها وجودي وبعضها عدي كالأول والكلها
وجودية حقيقية متشابهة كالأحاد في العدد ومختلفة أما مقولة كالمادة والصورة والعفة
والحكمة في العدلات ومحسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والياخض في البلسقة وبعضها اضافية
كالسرير المنبغ في حقيقة نوع فسيب أو كلها كذلك كالأزب والابيض هذه اضافة المركبات **قال**
وقد يؤخذ مواد وقد يؤخذ محمولة **اقول** أجزاء الماهية قد ينظر إليها باعتبار كونها مواد فتكون
أجزاء حقيقية ولا تنحل على المركب حمل هو صلاستحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر إليها باعتبار كونها
محمولة صادرة على المركب مثلاً لا يحق أن يؤخذ مع الناطق فيكون هو الإنسان نفسه وقد يؤخذ بشرط
الجزء والحالين الناطق وهو الماهية بستره لا يتيق على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمل على المجموع

فبعضها الجنسية والفصلية وجعلها واحداً والجنس منها كالمادة وهو معلول والافصوصة وهو علة ومالا

جنس له فلا
فصل له وكل
فصل تام فهو
واحد

المركب مسدود من غير وان اخذ هو ومع قطع النظر عن القيدين كان مجموعاً قال فيمضى بها الجنسية
والفصلية اقول اذا اعتبرنا حمل الجز على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء
المشارك والفصل هو الجزء المتميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذنا جزءاً محمولاً حصلت الجنسية
اعني مقولته ذلك الجزء على كثيرين والفصلية اعني متميزه الجزء الماهية اما الجنس والفصل والجنس
هو الكل المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو الفصل هو المقول على الشيء في جواب
اى شئ هو في جوهره قال وجعلها واحداً اقول يميز به جعل الجنس والفصل ولم يكونا
مذكورين هو يجب ان اعاد التمييز بينهما لكونهما في حكم الممتزجين وانما كانا جعلهما واحداً لان الفاعل
يفعل جوا تاماً مطلقاً فيميز بما فيهما الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان يميزه هو جعل
الناطق واعتبر هذا في التورية فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد
لا بها هذا خلف وفي محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لوناً هو يميزه جعله
سواداً قال والجنس منها كالمادة وهو معلول والافصوصة وهو علة اقول الجنس اذا نسب
مع فصله الى المادة والصورة وجداً الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا
الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان الفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم الى
النوع اعني الجنس المقتد بالفصل وهو التقويم الى جنس النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لان
الشيخ ابا علي ادعى ان الفصل علة مختصة بالنوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الأجزاء
الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب ان كان هو الفصل كان الجنس مساوياً
للفصل ويلزم وجود الفصل بما يوجد الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعني هذا خلف قال مما لا
جنس له فلا فصل له اقول الفصل هو الجزء المتميز المتبقي عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن
الشيخ جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو
المتبقي في الوجود وجوزوا تركيب الشيء من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخير في كل من الامرين
جنساً فيكون فصلاً يميز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في
تمايزها عما يشاركها في الوجود وغير من لواضع الى امرين بل لثلاثة فاصلاً واحداً من الجزئين
المساويين كما يماز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل شاركان في الوجود
الى غير من الاعراض الى الفصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلاً للمركب لم يكن المركب فصلاً
لكل منهما لفساد نسبة كليهما الى الوجود قال وكل فصل تام فهو واحد اقول الفصل

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ولا تركيب عقلي الاثنهما ويجب تناهيها وقد يكون منهما

عقلي وطبيعي
وينطق بجنسها
ومنها عوال
وسواقل وتنطق

منها هو تام وهو كالجزء للتميز ومنه غير تام وهو الميزة الثالثة مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه
لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فليست تنفي عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولا ان الفصل علة
للمتعة فيلزم تعدد العلل على العلول الواحد وهو محال اما الفصل ناقص وهو جزء الفصل فانه يكون
متعددا **قال** ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة **اقول** الجنس للماهية
فلا يكون واحدا كالحجم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيرا كالحيو ان الذي له الجنس كثير
لكن هذه اكثر لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مرتبة في العوم والخصوص فلا يمكن
وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان جعل الجنس جعلاً واحداً
وهو محال وان فُتير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلي الاثنهما
اقول التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي
لا يكون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان يكون مختلفاً بالاحتياج ومشتراك بالاول هو الفصل اكثر
والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءاً منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مساوياً له او اعم
منه والاول يلزم منه ان يكون فصلاً للجنس فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب الثاني اما ان يكون
تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك اولا لا يكون والاول جنس والثاني
فصل جنس والاول الجنس والفصل وهو محال وقد ثبتنا **قال** جزء محمول اما ان يكون جنساً او فصلاً وهو
المطلوب **قال** ويجب تناهيها **اقول** الجنس والفصل قد يتوحدان في العوم والخصوص كالحيو
والجمجمة وقد لا يتوحدان والمرتبة يجب تناهيها في الطرفين لانه لو اختلفا في الاجناس لم ينفاء الفصل
التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا غاية لها وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي
وطبيعي ومنطق بجنسها **اقول** يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية
ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية مزجج هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدد جهاتها ومنها ما هو منطقي
وهي الجنسية العارضة للحيوانية مزجج وهذه الثلاثة ايضا قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسهما
اثنه جنس بجنس الفصل وهو الكل مزجج هو كل قد انقسم الى هذه الثلاثة كذلك هذا ان اعني
الجنس والفصل ينقسمان اليها **قال** ومنها عوال وسواقل ومتوسطات **اقول** الجنس قد
يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس اخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو
الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحيو وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحت جنس كالحجم
والفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد

يكون

ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وما اضافيان وقد يمتحان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس

بالنسبة الى

الفصل واذا

نسبنا الى ايضا

اليه اعني

النوع كان

الجنس اعم و

الفصل ساديا

والشخص من

الامور الاعتبارية

فانظر الى

من حيث هو

ار عقل وجد

مشارك لغير

من الشخصيات

فانظر الى

بل ينقطع

بالاعتبار

باعتبار الاهتبا

اذا ما به الشخص

قد يكون من

الماضي ولا

يتكرر ولا يستند

الى الما دة

المتشخصة

بالاعراض المحيطة

الحال فيها

يكون متوسطا وهو فصل الجنس لسا فل والمتوسطا قال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
فوقه ولا تحته وما اضافيان وقد يمتحان مع التقابل اقول من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس
فوقه ولا تحته ويدل في مثاله العقل بشرط ان لا يكون اجمو ه جنسا وان يكون صدره على افراد ه
صدق الجنس على انواعه اذ اعرفت هذا فالجنس الفصل اضافيان وكذا باقي المعقولات الجنس اعني النوع
والخاصة والعرض فان الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل سائرهما وقد يجمع الجنس
الفصل في شيء واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك الذي هو جنس
للتسمع والبصر وفي الحواس فصل للميزان بل قد يجمع الجنس في شيء واحد باعبار واحد لثابتا هما فان
الجنس لشيء يستعمل ان يكون فصلا لذلك الشيء او نوعا له او خاصا او عرضا بالقياس اليه قال
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اقول لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون
الجنس جنسا له كما هو جنس النوع والاولى يمكن فصلا لاحتياجه الى ما يفصله عن غيره فالوجوه التي هي محتيا
النوع اليه هو يمينه يحتاج الى اخر فليس لجنس جنسا الفصل بل عرضا عاما بالنسبة اليه وانما هو جنس
باعبار النوع قال وانما نسبنا الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان لجنس اعم والفصل ساديا
اقول اذا نسبنا الجنس والفصل الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان لجنس اعم من المضاف اليه اعني
النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في المعقولات في الجنس دون النوع وانما الفصل فانه يكون مساويا
لنوع الذي يضاد الفصل اليه بانه فصل له ولا يجوز ان يكون اعم من النوع لاستحالة استفاضة
التمييز من الاعم **المسئلة الخاصة في الشخص قال** والشخص من الامور الاعتبارية
فانظر الى ه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصيات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار اقول الشخص من ثواني المعقولات ومن الامور الاعتبارية لامن العينية والا
لزم التسلسل ثم انظر الى ه من حيث هو امر عقلي كان مشاركا لغيره من الشخصيات في الشخص ولا
يتسلسل ذلك بل ينقطع باقتطاع الاعتبار وهذا كانه جواب عن سؤال مقدد وهو ان الشخص ليس من
الامور العينية لانه لا يمتد التسلسل لان افراد الشخصيات قد اشترك في مطلق الشخص فحتاج الى شخص
اخر مقارنا وقع به الاشتراك ولا يجوز ان يكون عديميا لا فاداة الامتياز ولا فاداة يلزم ان يكون الماهية
المختصة عديمة لعدم احدها بينهما لانه هو الفصل اي الشخص والجواب انه امر اعتباري عقلي ينقطع
بانقطاع الاعتبار قال انما ما به الشخص قد يكون نفس الماهية فلا يتكرر ولا يستند الى الما دة
للمختصة بالاعراض الخاصة لثابتة فيها اقول لما حق ان الشخص من الامور الاعتبارية لا العينية

لا يحصل الشخص بانضمام كل عقل الى مثله والتميز بغير الشخص ويجوز امتياز كل من الشئين بالآخر والمشتخص

فذلك يستبر
مشاكدة الكل
قد يكون اعتبارا
تقريبه الشخص
المندرج تحت
غير متميز
الشخص بغير
الوحدة التي
هو عبارة من
عدم الانقسام
وهي بغير
الوجود لصدقه
على الكثير من
حيث هو كثير
بخلاف الوحدة
وتمامه

بغير الجمع
والكثرة

شريح في البحث عن علة الشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المشتخص عنها قد يكون غيرها اما الاول
فلا يمكن ان يتكون نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا الشخص واحدا لان الماهية علة لذلك الشخص
فلو وجدت مع غير انما كانت العلة عن العلول هذا خلف واما الثاني فلا بد له من سادة قابلة للتكثير
وتلك المادة مشتخصه بانضمام اعراض خاصة اليها تعلق بها مسائل الكرامين والكيف المعين والوضع للمعين
وباعتبار شخص تلك المادة شخص هذا الماهية لخالها فيها قال ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل
الى مثله اقول اذا قيد لكل العقل بالكل العقل لا يحصل التميز فاذا قلنا زيدا انه انسان فغير
شركة فاذا قلنا العالم ان هذا فلان الذي يتكلم يوم كذا في موضع كذا لم ير له احتمال الشركة فلا يكون
جزئيا وانما قيدنا بالعقل لانه ليس في الخارج شركة ولا كنية قال والتميز بغير الشخص ويجوز
امتياز كل من الشئين بالآخر اقول الشخص لشيئا مما هو في نفسه ولتمييزه انما هو له باعتبار
القباس الى ما يشاركه معنى كل بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتياج الى تميزه اذ يدل حقيقة مع انه شخص
فالتميز بالشخص متايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشئين بصاحبه لا بامتياز فلا بد ود قال
والشخص قد لا يعتبر مشاكدة الكل قد يكون اما فيا تميز الشخص المندرج تحت غير متميز اقول
لما ذكر ان الشخص التميز متايران بين معان عدم العموم الطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما متماثل
الاخر ويصدقان معا على شيء ثالث وكل شئين هذا شاهنا فيتهما عموم من وجه واما صدق الشخص
بدون التميز ففي الشخص لا ولا يعتبر مشاكدة لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في
الاعراض العامة واما صدق التميز بدون الشخص ففي الكلي اذا كان جنسيا اما فيا يندرج تحت محلي
اخر فانه يكون بمثابة غير وليس بمشخص واما صدقهما على شيء واحد ففي الشخص المندرج تحت غير
اذا اعتبر اندراج فانه مشتخص وتميز المسئلة الساجدة في البحث عن الوحدة والكثرة
قال والشخص بغير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام اقول الوحدة عبارة عن كون
المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مفارق للشخص لان الوحدة قد صدق على الكلي غير
المشتخص على الكثرة نفسها من دون صدق الشخص عليها قال وهي بغير الوجود لصدقه على
الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتمامه اقول قد قلن قوم ان الوجود والوحدة عبارة
عن شيء واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ فانه لا يلزم من الملازمة اتحادا ثم الدليل على
تفريقهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه الوجود وليس بواحد فالوجود بغير الواحد من
الشكل الثالث فم الوحدة تساوق الوجود وتلازم كل وجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها

ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ وهي الكثرة عند العقل والحيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام

ولست الوحدة

امر عيني بل

هي من ثواب

المعقول وكذا

الكثرة في

لاضافة العلية

والعلوية و

المكالية و

المكالية لا

تقابل جوهر

بينهما

الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة يصطلح العارض اعني الكثرة لا على ما عرضت له
الكثرة وكذلك كل واحد هو موجود اما في الاعيان او في الازمان فهما متساويان **المسألة الأولى**
السابعة في ان الوحدة غنية عن التعريف **قال** ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ **اقول**
الوحدة والكثرة من التصورات البديهية فلا يحتاج في تصورها الى اكتساب فلا يمكن تعريفها إلا
باعتبار اللفظ يعني ان تبدل لفظا بلفظ اخر ويصح منه لا انه تعريف منوى **قال** وهو الكثرة
عند العقل والحيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام **اقول** الوحدة والكثرة عند العقل
والحيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبها لانقسامه فان الوحدة اعرف عند العقل
والكثرة اعرف عند الحيال لان الحيال يكثر الاشياء العقل يترغ منها امر واحد والعقل يدرك اعم
الامور والا وهو الواحد ثم يأخذ بهد ذلك في التفصيل فتدظهر ان الكثرة والوحدة متساويان
في كون كل واحد منهما اعرف من صاحبها لكن لانقسام فان الكثرة اعرف عند الحيال والوحدة اعرف
عند العقل فتدقسم العقل والحيال وصف الاعرفية لها فاذا حاولنا تعريف الوحدة عند الحيال
عرفناها بالكثرة واذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة **المسألة الثانية**
في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وليست الوحدة امر عيني بل هي من ثواب المعقولات
وكذا الكثرة **اقول** الوحدة ان كانت سلبية لم تكن سلبا اى شيء كان بل سلب تغايلها اعني
الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم ما للعدم بكونه شئونة وان كانت وجودية كان
مجموع العدديات امرا وجوديا وهو محال وان كانت شئونة فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل
وان كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذا ان الوحدة امر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند
فرض عدم انقسام المحقق وهي المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى كذا الكثرة
لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة دائمة بنفسها انما يتصور عارضة لغيرها **المسألة الثالثة**
في التقابل بين الوحدة والكثرة **قال** وتسايلها لاضافة العلية والعلوية والمكالية و
المكالية لا تقابل جوهرية بينهما **اقول** ان الوحدة وان كانت تعرف بجميع الاشياء حتى الكثرة
فهي الكثرة لانها مع الكثرة في موضع واحد بالقياس الى شيء واحد فان موضوع الكثرة من حيث
صدق لكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه بينهما تقابل قطعا اذا عرف هذا فنقول انك
ستعلم ان اضافة التقابل اربعة تقابل المتلبي الانجاب والعدم والملكية او النضائفة والنضائفة
وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهرية اى ذاتي يستند الى ذاتها بوجه من الوجوه الاربع تلات

ثم عرضها قد يكون واحدا فلهذا بالضرورة فجمعة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعا

او مجموعا او
موضوعا واحد
اي بالكلية
فوقه
فوحدة جنسية
او نوعية او
فصلية وقد
يتغير موضوع
جمعة على الانقسام
لا غير وحدة
شخصية يقول
مطلق ولا فطر
ان كان لا فهو
زايد ذو وضع
او مفارق وان
لم يكن اوضح
فهذا ان لم يقبل
القسمه والا
فهو مقدار
او جسم بسيط
او مركب

الوحدة مقومة للكثرة وبسائطها وهما بنو ثنتان فليسا بسبب انجاب لا عدمه ومكث ولا متضايفين
لان المقوم منقسم والمضادف مصاحب ولا متضادان لا متضاد فيقوم احدا الضدين بالاخر فلم يبق
بينهما الا التقابل على معنى هو باعتبار عرض العلية والمعلولية وانما الية والمكيلة العارضتين لها فان
الوحدة على الكثرة ومكيلة الكثرة معلولة ومكيلة فيهما هذا النوع من التضادف فكان التقابل
عرضيا لا ذاتيا **المسئلة العاشرة** في انقسام الوحدة **قال** ثم عرضها قد يكون واحدا
فله ههنا بالضرورة فجمعة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت
كانت موضوعات او محولات عارضة لموضوع واحدا وبالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية
او فصلية وقد يتغير موضوع جمعة عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول مطلق ولا فطر ان
كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع ههنا ان لم يقبل القسمه الا فهو مقداري
او جسم بسيط او مركب **اقول** قد علمنا ان الوحدة والكثرة من المعقولات لثانيتها العارضة للعقل
الاولى اذ عرفت هذا فموضوعها اعني المعرض اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا كانت
جمعة وحدة غير كمثرية بالضرورة لا مستحالة لكون الشيء الواحد واحدا وكثيرا اذ اثبت انه ذو همتين
فاما ان يكون جمعة الوحدة مقومة لجمعة الكثرة او لا فان لم يكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها او لا
فان لم يكن عارضة فهي الوحدة بالمعرض كما يقول نسبته الملك الى المدينة كسبته الزمان الى السقينة
وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة بل هما نسبتان
واحداثان فالوحدة فيهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسمه ثلثة احدها ان يكون
موضوعات كما يقول الانسان هو الكاتب فان جمعة الوحدة هنا هي الانسانية هي موضوع الثاني ان
يكون محولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الفاضل فان جمعة الوحدة ما هو موضوع
لها اعني الانسان الثالث ان يكون موضوعات لمحول واحد كقولنا القطن هو الشئ فان جمعة الوحدة
هي جمعة طما اعني البياض فاما ان كانت جمعة الوحدة مقومة لجمعة الكثرة فهو جنس فكانت مقولة
على كثرة مختلفة بالاحتياج في جواب ما هو موضوع ان كانت احتياقي متفكرة وفصل ان كانت مقولة في
جواب ايتما في جوهر وان كان موضوعها كثيرا اعني يكون موضوع الوحدة شخصيا واحدا فاما ان يكون
ذلك الموضوع هو موضوع جمعة عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شئ غير
منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم اخر فان كان ذا وضع فهو
القطرة الا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمه وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمه فاما

ان يكون

بعض هذه اولى من بعض بالوحدة وهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغيرا سماءا متغيرا

المضاف اليه
والا اتحاد حال
فالله هو يستند
بمقتضى
والا اتحاد على ما
سلف الوحدة
مبدأ العدد
المتقوم بها لا
غيره اذا اختلف
الهيئات
الاشيئية
وهي نوع من
العدد
انواع لا يتنوع
بترديد احد
مختلفة الحقائق
هي انواع العدد

ان يكون اجزائه متساوية لكثرة الاول والاوّل هو المقدار ان كان قبوله للاقسام لذاته والافعال الجسم البسيط والثاني للاجسام المركبة **قال** وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة **اقول** الواحد من العاقل القول على مقتضى التشكيك فان بعض افراد ما اولى من بعض الواحد باسمه فان الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالنقص اولى به من الواحد بالتوقع وهو اولى به من الواحد بالجنس والواحد من اقسام الواحد اولى به من غيرهما وهذا ظاهر **قال** وهو هو على هذا النحو **اقول** الله هو ان يكون للكثيرين وجبه فقياس الله هو قياس الوحدة كما يقال الوحدة اما في وصف عرضي او ذاتي كذلك هو متوابعاً بمجملة اقسام الواحد هي اقسام الله هو ولكن مع الكثرة فلا يمرض للشخص الواحد **قال** والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغيرا سماءا متغيرا **اقول** فان الوصف العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كقياسي متباين وان كان في الكم سمي مساطة وان كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصية سمي مشاكلة وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابق وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباقى الاعراض ليس لها اسماء خاصة وانما الوصف الذاتي الذي يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان في الجنس سمي مجانسة وان كان في النوع سمي مماثلة **قال** والاتحاد على الله هو يستند على مقتضى اتحادا على ما سلف **اقول** اتحاد الاثنين غير معقول لانهما بعد الاتحاد ابقاهما اثنان وان عدما فلا اتحاد وان علم احدهما دون الاخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو اتحاد مطلقا بل معناه ان الاثنين يتحدان من وجوه يتغيران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الاخر **قال** والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير **اقول** هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد إنما يحصل منها ومن فرض غيرهما من نوعها فانك اذا عقلت وحدة عقلت اثنين ولهذا تبين ايضا على انها ليست عددا لثاني ان العدد انما يتقوم بالذات لا غير فليست العشرة متفوقة بخمسة وخمسة لا يستندوا بغيره ولا بسبعة وثلاثون ولا بمائتين واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوامه من الوحدات التي يبلغ جملة ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من مائتين فليس تركيب العشرة من الخمسين اولى من تركيبها من الستة والاربعية وغيره من انواع الاعداد التي تحتها ولا يمكن ان يكون الكل مقوماً لمحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب الى هذا اشار اسطر بوقولنا لا تحسب ان ستة ثلاثان بل ستة مرة واحد **قال** واذا اضيف اليها مثلها حصلت اثنتان يعني نوع من العدد تم بحصول انواع لا يتساوى بترديد واحد واحد مختلفه الحقائق هي انواع العدد

قد يمرض للثاني
ومقابلها و
ينقطع بانقطاع
الاعتبار وقد
يرمز لها شركة
فخصص بالمشهور
وكذا المقابل

وكل واحد منها مراعتها ترى يحكم به العقل على احتيايقنا انتم بعضها الى بعض العقل انضماما بحسبة الوحدة

اقول اذا اضيف الى الوحدة **قوله** حصلت الاشئينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير مختارين الى ان الاثنين ليس من العدد لان الزوج الاول ولا يكون نوعا من العدد كما لو احدا لذو هو الفرد الاول وهذا خطأ لان خاص العدد موجودة فيه وقبيلها بالواحد لا يفيد اليعين ولا الفطن فاذا انتم اليها واحدا حصلت الثلاثة وهي نوع اخر من العدد فاذا انتم اخر حصلت الاربعه وهي نوع اخر مختلف الاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لا يختلفا في لوانها كما تصعب المنطقية واشباهها لو لمكانا لثانيه غير متناه بل كل مرتبه يمرض العقل يمكن ان زيد عليها واحدا فيحصل عدد اخر مختلف لما تقدم بالتويع كانت انواع العدد غيير متناهية **قال** وكل واحد منها مراعتها ترى يحكم به العقل على احتيايقنا اذا انتم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبة **اقول** كل واحد من انواع العدد مراعتها ترى ليس يثبت في الاثنين في الازدحام يحكم به العقل على احتيايقنا كافراد الانسان او الفرس او البحر وغيرها اذا انتم بعض تلك الازداد الى البعض سواء اشهد بعض في الماهية او اختلف فيها بل يجعل مجرد الانضمام في العقل انضماما بحسبة تلك النوع من العدد فانه اذا انتم واحدا الى واحد حصل اثنان ولو انتمت حقيقة مع حقيقة مع ثلث حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثانيا في الخارج لانه لو كان كذلك لكانت ثانيا قايما بالمثل لاستحالة جومريه واستقلاله في القيا من نفسه لانه لا يعقل الاعراضا لغيره فذلك الغير اما ان يكون له وحدة باعتبارها مجل فيه المرض لو احدا ولا يكون فان كان الاول فثالث الوحدة ان وجدت في الاحاد لزوم قيام المرض بالمال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك الجمع وحدة باعتبارها يكون للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجودا في كل واحد من الانجزاء احداهما وعلى التقديرين يكون الواحد عددا وهذا خلف **قال** والوحدة قد يمرض لذاها ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تمرض لكل شيء يمرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تمرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار ويمرض الوحدة ايضا لمقابلها فيقال كثره واحدة **قال** وقد يمرض لها شركة فخصص بالمشهور وكذا المقابل **اقول** الذي يقيم من هذا الكلام ان الوحدة قد يمرض لها الشركة مع غيرها من الوحدة في مفهوم عد الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك ان اخذت الوحدات مخصصة لوضوعها فان وحدة زيد يشارك وحدة غيره في مفهوم كونها وحدة ويجتهد فيخصص كل وحدة عن الاخرى بما يضاف اليه فان وحدة

وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل ويعرض له ما يستحيل عرضها من التقابل

المستوع الى
انواع الاربع
اعني السلب
الاجاب هو
راجع الى القول
والعقد العدم
والملك وهو
القول ماخوذا
باعتبار خصوصية
ما تقابل العدم
وما وجوديان
ويتعكس
جاء التقابل
هو ما قبله
في الحقيقة و
المشهورية
و تقابل
التضاييف

زيد يتخصص عن وحدة عمر باضافتها الى زيد وزيد هو المضاف المشهود لانه واحد با الوحدة والوحدة
حقيقتي فان الوحدة وحدة للوحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهور في اعني
ذات زيد وعمر وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمر
وكذلك مقابل الوحدة اعني الكثرة فان عشرية الاناس في مساوية لعشرية الافراس في مفهومه لمشورية
والكثرة وانما ينبايزان بالمضاف اليه اعني الاناس والافراس هما المضافان للمشهوريان وقد
يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرأ الوحدة اعني نفس عدم الانقسام امر مشترك بين كل ما يطلو عليه
الواحد فليس واحد حقيقيا الا بالذات التي يصدق عليها انها واحدة اعني المشهور في ذاتها متغا
عن غيرها فهي حق باسم الواحد فيخصص المشهور بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاطراف
قال وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل **اقول** اقرب ما
يمكن ان يفتر به هذا الكلام ان الوحدة وحدة الواحد اعني الموضوع لها الذي يقوم الوحدة به فلها
اضافة بهذا الاعتبار وهو عرض قائم بالموضوع فلها اضافة للحول وهما ان اضافة عرضت لها بالنسبة
الى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعني الكثرة وهي نسبة التقابل مثل
النسبة لثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعني الكثرة **المسئلة** الحادية عشر في البحث عن التقابل
قال ويعرض له ما يستحيل عرضها من التقابل **اقول** يبين به ان المقابل للوحدة اعني الكثرة
يعرض له ما يستحيل عرض له وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض
للكث ومن حيث هو كثر ومفهوما للتقابل هو عدم الاجتماع في شئ واحد في زمان واحد والعدم من
جمته واحدة **قال** المستوع الى انواعه الاربع اعني السلب الاجاب وهو راجع الى القول والعقد
والعدم والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما تقابل العدمين وهما وجوديان ويتعكس
هو ما قبله في الحقيقة والمشهورية وتقابل التضاييف **اقول** ذكر الحكماء ان اضافة التقابل
اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عديميا او يكونا وجوديين ولا يمكن
ان يكونا عديمين لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب المطلق انما يقابل اجابا اما مطلق
او خاص ولا يقابل سلب مطلق لان نفس سلب خاص لانه جزئي تحتها والسلب الخاص انما
يقابل اجاب خاص لا سلب مطلق لا جزئي له ولا سلب خاص لانما مقابلهما ان لم يتقابل بل فظان
الهما لا يتقابلان وكذلك ان يقابل احداهما على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر اذ ثبت هذا فتقول
انما يؤخذ باعتبار القول والعقل ويجب الحقايق انفسها والاول هو يقابل السلب الاجاب

٥٥ ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض ومقولة عليها بالتشكيك واشدها غير السلب برفع الداعي فيكون منافاة السلب أشده

كقولنا زيد كذا ب زيد ليس ب كذا وب الثاني ان كان يكون احدهما عديا او يكونا وجوديين والاول هو تعاقبل
العدم والملكة وهو مقابل السلب لايجابا لكن المقرة بينهما ان السلب لايجابا الاول ما هو باحتمال سلب الثاني ما هو
باعتبار شئ واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشئ في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شئ من
شانه ان يكون له لا عني البصر وان كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الاخر فهو يعاقبل
التضاييف كالابوة والابوة والابوة والتضاد كما لتواد والابيض واعلم ان يعاقبل التضاد
يعاكس تعاقبل العدم والمملكة في التحقيق والمشهور بتعقده لك لان الضدين في المشهور يعاقبلان على
كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الى الاخر في التحقيق على احسن من ذلك وهو ان يقيس
ما ذكر بان يكون بينهما غاية التضاد لتواد المحرمة ضدان بالمعنى الاول الثاني اما تعاقبل العدم
والمملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شئ عن شئ وبحسب الشهرة على معنى احسن من ذلك
وهو ان الشئ بان يكون نوعا او جنسا قريبا او بعيدا على اختلاف التفسير يقال هو عدم شئ عينا
من شانه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب لعدم البصر عن الحياطة عدم ملكة بحسب المعنى
الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان يعاقبل الضدين بحسب التحقيق احسن من بحسب الشهرة
يقابل العدم والمملكة بالعكس قال ويندرج تحت الجنس باعتبار عارضا اقول لما بيننا
المتقابل الى الانواع الاربعة حتى ما ركا بحسب ما ذكر ان مطلق المتقابل يندرج تحت احدا نوعا اعني
التضاييف فان المتقابل من حيث هو متقابل نوع من التضاييف وذلك لان المتقابل لا يعقل الا معقلا
الغير لكن باعتبار عرض المتقابل فان المتقابل لا من هذه بحيثته قد لا يكون مضائفا فان ذات
السواد ذات الياض لا باعتبار المتقابل ليسا من المضاييفين فاذا اخذ السواد مقابلا للياض
كان نوعا من المضاييف المشهورى فقد ظهر ان الجنس اعني المتقابل من حيث هو متقابل يندرج تحت
المضاييف باعتبار عرض المتقابل لا استبعادا فان يكون الشئ احسن وساويا من نوعه باعتبار عارض
بصره قال مقولة عليها بالتشكيك واشدها غير السلب اقول المتقابل على اسنافة لا يبره بالسوق بل
بالتشكيك فان تعاقبل الضدين اشدها المتقابل من يعاقبل السلب لايجابا وذلك لان ثبوت الضد يستلزم ثبوت الآخر
وهو الاخص من دون العكس فهو اشدها في الضاد للامر من سلبه قيل ان يعاقبل السلب لايجابا اشدها يعاقبل
التضاد لان الخير لا ذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشئ وانه عجز عن اعتقاد انه مشروط بغيره وانه
ليس بخير قال برفع الداعي فيكون منافاة السلب أشده اقول ويقال للاول تناقض
ويحقق في القضا باشرط ثمانية يعاقبل السلب والايجاب ان اخذت المفردات كقولنا زيد لا زيد

هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف فيمر فان الكليزية ضد الكليزية والبحرثيان

صادق

في الوجهات

عاشرو هو

الاختلاف

في الجهة ايضا

بحيث لا يمكن

اجتماعهما

ولا كذبا

فهو تقابل لعدم والملكة وان اخذ في القضايا سمي متافضا كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وهو غلط
يتحقق في القضايا ثمانية شرائط الاول وحدة الموضوع فيها فلو قلنا زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب لم يتحقق
وصدقنا اما الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بخمار لم يتحقق ايضا الثالث وحدة
الزمان فلو قلنا زيد موجود الان زيد ليس موجود امس امكن صدقهما الرابع وحدة المكان فلو قلنا
زيد موجود في الدار زيد ليس موجود في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة الاضافة فلو قلنا
زيد ابيض الحمار ليدليس باب ابي العمرو امكن صدقهما السادس وحدة الكل لجزء فلو قلنا الزنجي
اسوداي بعض الزنجي امس باسوداي ليس كل اجزائه كذلك امكن صدقهما السابع وحدة الشرط فلو قلنا
الاسود باض البصري بشرط السواد ولا اسود ليس بفاض البصري بشرط السواد امكن صدقهما
الثامن وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكرا بالقوة لم يخرج الدن ليس بمسكرا بالفعل

لربنا قضا وصدقنا معا قال هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف
فيمر فان الكليزية ضد الكليزية والبحرثيان صادقان **اقول** اعلم ان القضية اما شخصية او مسورة
او مهولة وذلك لان الموضوع ان كان شخصيا كريد سميت القضية شخصية وان كان كلييا بصدق
كثيرين فانما ان يتعرض للكليزية والبحرثية فيه اولا والاو هو القضية المسورة كقولنا كل انسان
حيوان وبعض الاحيان ولا يمتنع من الانسان بحر وبعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو الماهل
كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة البحرثية فالبحث عن البحرثية يعني عن البحث عنها اذا عرفت
هذا فنقول هذه الشرايط في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف
في الكلياتين منضادان لا يصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان وبعض الانسان ليس بحيوان
بالنسبة اما الكليزية والبحرثية قديمدان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بالانسان
والبحرثية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فبما

المتافضان قال وفي الوجهات عاشرو هو الاختلاف في الجهة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا
ولا كذبا **اقول** لا بد في القضايا بالوجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما
وبمعنى الجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام لا مكان والاطلاق فانها لم تلتصقا في الجهة امكن
صدقهما ولا كذبهما كما يمكن فافهما يصدقان مع شرائط السبعة كقولنا بعض الانسان كاتب
بالامكان لا شيء من الانسان بالامكان بكاتب كالفردتين فافهما يكدان كقولنا بعض الانسان
بالضرورة كاتب لا شيء من الانسان بالضرورة كاتب ليس مطلق الاختلاف في الجهة كما في الثاني

على العلة والمعلول وكل شيء يصدر عنه امر انما بالاستقلال والا فانه حلة لذلك الامر بالمعلول وهو فاعلة

وما يتوقف
وغاية الفاعل
مبدأ التأثير
وعند وجوده
بجميع جهات

تحت جنس واحد تقر به ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع بالخصا لا تله وحده
فيهما وان وقع التضاد دائما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب ان يندرجا تحت جنس واحد الا انما الفصل
فلا تضاد حقيقته النوعين بل في الفصيلين الذين لا يجب ان يندرجا تحت جنس واحد وتقر به ان الفصل
والجنس واحد الايمان وانما يتميزان في العقل فجملاهما واحد هو النوع وكان التضاد عارضا في الحقيقة
للاضداد لا للفصول الاعتبارية لان التضاد انما هو في الوجود لا في الامور المتصلة فلهذا ما فهمت من
هذا الكلام لمصلحة غيرهم من غير ذلك

قال الفصل الثالث في العلة والمعلول وكل شيء
يصدر عنه امر انما بالاستقلال والا فانه حلة لذلك الامر بالمعلول **اقول** لما فرغ من البحث
عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الامور
العامة ايضا ونفس اعتبارا العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن انواع المضاف وفي هذا
الفصل مسابيل الاول في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا من المنصورات القطعية لكن قد تعرض
اشتباه ما فنذكر على سبيل التنبه والتمييز ذلك الاشتباه فاذا فرضنا صدور شيء من غير كان
الصاد ومعلولا والمصدر وعنه حلة سواء كان الصاد وعلى سبيل الاستقلال كخلف العلة التامة
او على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عنه امر انما على سبيل الاستقلال

فعود اخل في احد المسئلة الثانية في انما العلة قال وهي فاعلية ومادية بصورة
وغائية **اقول** العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي اما ان تكون جزء من المعلول وخارجة عنه الاول
اما ان تكون جزء يحصل به الشيء بالفعل وبالقوة والاول الصورة والثاني المادة وان كانت خارجة
فاما ان يكون مؤنة او يقف لنا اثر عليها فالاول فاعل والثاني غاية **المسئلة الثالثة في احكام**
الفاعلية قال فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول **اقول**
الفاعل هو المؤثر والغاية مالا لاجله الاثر والمادة والصورة جزءا واذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجد
وجود المعلول لانه لو لم يجب لاجل وجود الاثر عند وجود الجهات باجتماعها وعدمه فخصيص وقت الوجود
اما ان يكون لامر زائدا لا يكون فان كان الاول له يكن المؤثر المفروض ولا تاتاهذا خلافا وان كان

الثاني لزوم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر الا لمرجح وهو **قال** ولا يجب مقارنة العدم **اقول**
ذهب قوم الى ان التأثير انما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر ان كان
مختارا واجب فيه ذلك لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شيء معدود وان كان
موجبا لم يجب فيه ذلك **قال** لا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعدل **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان يحتاج

التي لا يجب
التأثير يجب
وجود المعلول
ولا يجب مقارنة
العدم
ولا يجوز معاد
المعلول وان
حارفي المعد

ومع تعدد تقيدها للمعلول ثم يرضى الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا الحكم تنكس على تقسرها في الوحدة النوعية

لا عكس
طبيعتا شيئا
المعقولات
بينهما مقابلة
التضاييف

الاثر الى المؤثر انما هو ان حدوثه فاذا اوجد الفاعل ^{المتصل} استغنى الفعل عنه فما زبقاؤه بعده ومثلا وفي ذلك
 بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الاثر وهو خطأ لان علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الابطال فثبتت
 الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما حركة علة الحركة الاجداد ومعهما على نسبة
 معينة فبقاء الشكل معلول لآخر وهذا في العلل المتعلية لعلل المعدة فانها تعدل وان كانت معلولا فاما
 موجودة كالحركة المعدة للوصول والحركة **قال** ومع وحد تقيدها للمعلول **اقول** المؤثر ان كان
 مختارا لجاز ان يتكثر اثره مع وحدته وان كان موجبا ذهب لاكثر الى استغناء لتكثر معلوله باعتبار ادله
 وافق في جميع ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين مقابلة النسبة الى الاخر وان كانت النسبتان جنسية كان
 حركيا والاسسلسل هي عندى ضعيفة لان نسبة الثابت والعدد فيتحيل ان يكون وجوده واما لا
 التسلسل فان كانت من الامور الاعتبارية استعمال هذه القسمة عليها **قال** ثم يرضى الكثرة
 باعتبار كثرة الاضافات **اقول** لما بيننا العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد لئلا يكون
 الوجودات باسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اى موجود فرضه علة لاي موجود فرضه معلولا
 له اما فريضة او بعد فلا يوجد شيان يستغنى احدهما عن الاخر الوجود يكذب بهذا فاجواب وقع كثر
 في المعلول الاول غير حقيقته بل اضافية يمكن ان يتكثر بها التأثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى
 ذاته يمكن وبالنظر الى علته واجب وله ماهية وجود مستفاد من فاعله وهو يقبل ذاته لتجريد ويقبل
 مبداء وهذه جهات كثيرة اضافية تقع بها التكثير ولا يسلم وحدته يصدر عنه باعتبار كل جهة شيئا
 وهذا الكثرة عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية
 للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون مشروطا فيه **قال** وهذا الحكم تنكس على
 خسر **اقول** يريد بذلك ان مع تعدد المعلول يتجدها لعلته وهو عكس لحركة الاول فلا يمنع على الاثر الواحد
 مؤثرا من مستقلان بالتاثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الاخر فيكون حال حاجة اليهما مستغنى
 عنهما هذا خلاف **قال** وفي الوحدة النوعية لا عكس **اقول** اذا كانت لعلته واحدة بالنوع كان
 المعلول كذلك ولا يجب ان يكون المعلول واحد بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك
 في لازم واحد كاشتراك الحركة والنفس والتاثير في النسخة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وقتير العلة
 ما من جانبها لعلته لا المعلول **قال** والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضاييف
اقول يميز ان نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لا استعماله وجوده في الاخير
 هو مجتذلة او معلولية وان كان معروضها موجودا وبينهما مقابلة التضاييف فان العلة علة للمعلول

وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتساكنا فيهما ولا يتراق معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير

النهاية لان

كل واحد منهما

متنع حصول

بدون علة

واجبة لكن

الواجب الغير

متنع ايضا

مما لا

المتسلسل

فيجب وجود

علة لذاتها

وهي

التطبيق بين جملة

قد فصل منها

احاد متمايزة

واخرى لم يفصل

نها ولا ت

التطبيق باعتبار

القسمتين

بحيث تعدد

كل واحد منهما

باعتبارها

تتأيهما الوجوه

ازدياد احد

القسمتين على

الاخرى بحيث

السبق

وللعول حصول للعلة وقد ينبريقوله وبينهما مقابلة المتضائف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقضي الاستثناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي

الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستقنيا عن الشيء الواحد مقدما عليه متاخر اخره هذا خلاف

قال وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتساكنا فيهما **اقول** قد يجمع نسبة

العلة والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشئين ومعلولا للآخر كما علة

التوسطة فانها معلولة للعلة الاولى وعلة للعول الاخر لكن بشرط ان لا يكون ذلك الامر ان متساكنا

في النسبتين بان يكون علة الاولى معلولة للعول الاخير والعول الاخير علة لها والاعاد الدور المحال

المسئلة الرابعة في ابطال التسلسل **قال** ولا يتراق معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية

لان كل واحد منهما متنع حصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير متنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها

هي طرف **اقول** لما ابطال الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة

غير متناهية وينتهى على الدعوى بقوله ولا يتراق معروضاهما معروض العلة والمعلولية في سلسلة واحدة

الى غير النهاية واجتمع عليه بوجه الا ان كل واحد من تلك الجملة يمكن وكل يمكن يتبع حصوله بدون

علة الواجبة وكل واحد من تلك الاحاد يتمتع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان

كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لقطع التسلسل وان كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها

فكانت شاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها

هي طرف التسلسل فيكون التسلسل منقطعة وفي هذا الوجه جدي نظر **قال** والتطبيق بين جملة

قد فصل منها احاد متمايزة واخرى لم يفصل منها **اقول** هذا الوجه الثاني من الوجوه الذاتية على

امتناع التسلسل وهو المسعى بمرهان التطبيق وهو دليل مشهور وقهريه انما اخذنا جملة العلل و

المعلولات الى لا يتناهي ووضعنا جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احكاما يجلت بالآخرى

بحيث يكون بهذا كل واحد من مجملتين واحدا فان استقرنا الى ما لا يتناهي كانت الجملة الزائدة مثل انما

هذا خلاف وان انقطعت للتافضة انتهت ويلزم تنامي الزيادة لان ما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو

متناه **قال** ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث تعدد كل واحد منهما باعتبارها يوجب

تتأيهما الوجوب اذ ياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث سبق **اقول** هذا وجه ثالث وهو

راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه اخر استخرج المصنف مغايرة النحو الذي ذكره القديما

وقهريه انما اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك التسلسل

ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلا له ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس

علة تامة
اذا الجملة لا
يجب وكيف
يجب الجملة
بشيء هو محتاج
الى اليتناهي
من تلك
الجملة ويتكافئ
التبستان
في طرفه
التقيض

علة باعتبار معلول باعتبار قصد عليه التبستان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار التبستين فان الواحد من تلك التسلسلات من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فاذا اطبقنا كل ما صدق عليه فنية المعلولية على كل ما صدق عليه فنية العلية واعتبرت هذه التسلسلة من حيث كل واحد منها علة تامة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كانتا لعلل والعلاوات المتبستان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في مطابقهما الى تقوم تطبيق ومع ذلك يجب كون اللعلل اكثرا من المعلولات من حيث ان اللعلل سابقة على المعلولات في ظهور المبدأ فاذا ان العلولات قد انقطعت قبل انقطاع اللعلل انما عليها انما اذادت بمقدار متناه فيكون للجملة ان متناهيين **قال** ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلا له ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذا الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى اليتناهي من تلك الجملة **اقول** هذا وجه دايع على ابطال التسلسل ونقريه انما اذا فرضنا جملة مركبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهي فذلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتوحيها من الازداد الممكنة **قال** يمكن له مؤثر فذلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لا مستحالة كون الشيء مؤثرا في نفسه واما ان يكون خارجا عنها والحاج عن جملة الممكنات واجب فيقطع التسلسل واما ان يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال والازم كون الشيء مؤثرا في نفسه وفي علاه التي لا يتناهي وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذا الجملة لا يجب به وكل جزء لا يصح علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة لجزء من اجزائها وذلك الجزء محتاج الى ما لا يتناهي من تلك الجملة **المسئلة الخامسة** في طائفة العلول للعلة في الوجود والعدم **قال** ويتكافى التبستان في طرفه التقيض **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية مكانية النسبة المعلولية في طرف الوجود والعدم بالنسبة الى معرفة ما على معرفة ان نسبة العلية لخاصية مقترنة كانت نسبة المعلولية في طرفه على طرفه فيكون بالكلية ان نسبة العلية على معرفة مقترنة نسبة المعلولية على معرفة مقترنة وبالعكس وذلك يتم بقدر مقترنة هي ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة لا غير وبما انه ان عدم المعلول لا يستند الى ذاته والاك ان متفعا لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة اما وجودية او عدمية والاول باطل لان وجود تلك العلة الوجودية ان لم تحل شي من اجزاء العلة التقضية الوجود المعلول ولا من شرائطها لزم وجود المعلول نظرا الى تحقيق علته التامة وان اختلف شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك لعدم لا غير وانما تقررت هذه المقامة فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا لانه لو كان عدميا لكان مستندا

والقول والفعل متافيان مع اتحاد النسبة لثاني لا زيمها ويجب لها الفترتين العلة والمعلول ان كان المعلول

محتاجا لذاته

الى تلك العلة

والآثار لا

يجب صدقها

النسبة على

المصاحب

الى عدم علته على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند الى علة الوجودية لا العينية
لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول **المسئلة الثامنة** في ان القابل لا يكون فاعلا
قال والقول والفعل متافيان مع اتحاد النسبة لثاني لا زيمها **اقول** ذهب الاول
الى ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا للشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القول والفعل متافيان
لا يجهتان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني ان يكون للمفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه
هو عينه المقبول الذي يقع نسبة القول اليه ينافي لا زيمها وهو الامكان والوجوب ذلك لان
نسبة القابل الى المقبول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء
الواحد مقبولا للشيء ومعلولا له ايضا ان يكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله بالوجوب والامكان
هذا خلاف **المسئلة التاسعة** في نسبة العلة الى المعلول **قال** ويجب الحافطة بين
العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والافلا **اقول** العلة ان كان
معلولا محتاجا بامية الهاوجب كونها محتاجة لها لاستحالة تاثير الشيء في نفسه وان كانت علة
لنفسه كما قيل احداثا في بالافلا وان المعلول لا يجب ان يكون محتافا للعلة في الماهية ولا
يكون اقوى منها ولا مساويا عند فوات شرطها وحضور مانع وساويا لاسمع ذلك والاحساس
بغيره لا سيما الذاتية اشتمت بنحوه التارعا لا انفصال البعثة للنجية ولبطو مركزا اليه في لفظ المسئلة
الثامنة في ان مصاحب العلة ليس علة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا **قال** ولا يجب صدق احد النسبتين على
المصاحب **قول** يضران نسبة العلية لا يجب صدقهما على مصاحب العلة ويلا زيمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولو اريد
لا يدخل في العلية كحكمة التارعا فانه لا تاثير بها في الامواف وكذا ما يصاحب المعلول ولا زيمه
لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه **قال** الشيخ ابو علي بن سينا ان الغل الحادى يصاحب علة المحوى
ولا يجب ان يكون متقدما بالعلية على المحوى لاجل صاحبه لعلة المحوى فقد جعل مانع القبل ليس قبل
ثم قال وجود الحلا وعدم المحوى متقاربان فلو كان الحادى علة للمحوى لكان متقدما عليه فيكون علة
يصاحبه وجود الحلا فيكون وجود الحلا متأخرا عن حيث انه مصاحب للتأخر وهذا يدل على
وامع البعد يجب ان يكون بعدا فقوم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون مانع البعد بعدا من حيث
التميز والبعدية ولم يوجب ان يكون مانع القبل قبل وهذا فاسد لانه لا فرق بين مانع القبل
وامع البعد من حيث البعدية والتميز والقبلية والشيخ حكى في هذه الصلوات صفة وكل ما يضافها
بان مانع البعد يجب ان يكون هذا الضيق الملازمة الطبيعية بين عدم الحلا ووجود المحوى بخلاف العقل

وليس الشخص من العنصرات علته ذاتية لشخص اخر منها والالربناء والاشخاص ولا استغنائها عنه فيتم ولعدم تقدمه

والفعل المتبنيان بالذات والاعتبار **المسئلة التاسعة** ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض **قال** وليس الشخص من العنصرات علته ذاتية لشخص اخر منها والالربناء والاشخاص ولا استغنائها عنه فيتم **اقول** الشخص من العناصر كونه النادم مثلا ليس علة ذاتية لشخص اخر منها اي يكون علة لوجوده والا لو وجدت اشخاص لا يتناهي دفعه واحدا لان العلل الذاتية يصاحبها العلولات وايضا فان الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الاخر بغيره اذ ليس شخص من اشخاص النادم مثلا اولى بان يكون علة لشخص اخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل ساير الا اشخاص في ان الشخص الذي هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذي هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو اذن علة بالعرض بمعنى انه معدة **قال** ولعدم تقدمه **اقول** هذا هو ثالث الامتناع قليل احدا الشخصين بالآخر وتقريره ١ ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخص اذا كان من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الاخر قلنا ذاتيا لان التقدم الثاني ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لا يتمم لها ما تقدم بالزمان يطل مع وجود المعلول لانها اذا جفت فان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عليه **قال** ولتناقضا **اقول** هذا دليل دامع وتقريره ان الماء والنادم مثلا متكافيان في انه ليس لنا دلي بان يكون علة للماء من العكس المتكافيان لا يصح ان يكون احدهما علة للاخر **قال** ولبقاء احدهما مع عدم مصاحبه **اقول** هذا دليل خامس وتقريره انما فرض علة من شخصيات النادم فقد يعلم وما فرض من معلولا يكون باقيا بعد ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول **المسئلة العاشرة** كيف يتم صدق الافعال منا **قال** والفعل منا يقتصر الى تصور جزئي يتخصص به الفعل ثم هو ان الحركة من العضلات يقع ناقص **اقول** القوة البشرية انما يفعل اثرها مع شعور وادراك على الوجه النافع علما وظنا فانما يقتصر الفعل الصادع عنها الى مباديعة تصور لذلك الفعل الجزئي فان التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لان نسبة كل كل الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كلها وهو حال ولا يقع بشي منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فاذا حصل التصور بالنفع الحمل من الاثر اشاعت النفس الى حصوله فحصلت الارادة المجازمة بهذا التردد فحركت العضلات الى الفعل فوجد **قال** والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة مجسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تحيزات واداة جزئية يكون السابق من هذه التحيزات علة للسابق من تلك المدة لحصول تحيزات

ولتناقضا
لعدم تقدمه
سببا للفعل
يقتصر الى تصور
جزئي يتخصص به
الفعل ثم هو ان
الحركة من
العضلات يقع
منا الفعل
والحركة الاختيارية
الى مكان تتبع
ارادة مجسبها
ووجئيات تلك
الحركة تتبع
تحيزات واداة
جزئية يكون
السابق من هذه
التحيزات علة
للسابق من تلك
المدة لحصول
تحيزات

بأنه أخرى فيحصل الازدادات في النفس المحركة والمسافة الى الخواها ويشترط في الثاني على تقدير الوضع والتناهي بحسب المدة والعدد
والشدة التي باعتبارها يصدق

التناهي وعدمه
الخاص على
المؤثر

وازدادات أخرى فيحصل الازدادات في النفس المحركة في المسافة الى خواها **اقول** الفاعل هنا المحرك كما من المحركات
انما فاعلها بواسطة القصد الازداد المتعلق بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع زيادة جسمها في تلك الحركة لو كان مفروض يتبع
ازدادته متعلقة بالحركة الى ذلك المخصوص كل حركة فعلية سافرة متضمنة يكون ذلك الحركة كل سافرة من تلك المسافات
جزء من الحركة الاولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع قسما لخاصا وازدادته جزئية متعلقة به فاد ١
فتعلق الازدادة بالاجزاء الجزئية الاول من الحركة ثم بعد الاجزاء الاول كان وصول الجسم الى ذلك الاجزاء
مع ١ زادة الكلية المتعلقة بكال الحركة علة لتعدد اذدادته اخرى تتعلق بجزء اخر فاذا وجد ذلك
الازدادة فعلق بذلك الاجزاء فيتحرك الجسم وعلى هذا يتصل التقييدات والازدادات في النفس المحركة
في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لازدادة خاصة وكل اذدادة خاصة علة لحركة جزئية من
غير دور المسئلة الحكيمة عشرة ان القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاركه الوضع **قال**
ويشترط في صدق الثاني على المقادير الوضع **اقول** يشترط في صدق التناهي ان يصدق كون
علة على المقادير اعني الصور والاعراض الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كون بحيث يشار الى اثاره
هنا وهناك وذلك لان القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة الوضع
على معنى انها تؤثر في علمها الا انهم فيما يجاوز علمها بواسطة اثارها في محلها ثم فيما يجاوز ذلك
المجاوز ذلك بواسطة المجاوز وذلك انما تؤثر في البعيد بواسطة اثارها في القريب فان التاثير
كل شيء بل ما ذهبا اقل ثم فيما يجاوزها وهذا الحكم يبين لا يحتاج الى برهان المسئلة الثانية
عشر في تنامي القوى الجسمانية **قال** والتناهي بحسب المدة والعدد والشدة التي باعتبارها
يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر **اقول** قوله التناهي عطف على الوضع اي يشترط
في صدق الثاني على المقادير اعني الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى
على ان يتاثر بها بل الخوض في الدليل على هذا قلنا في كيفية عرض التناهي وعدمه الخاص للقوى اعلم ان التناهي عدمه الخاص بالتناهي
عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيًا انما يفرض ان بالذات للكمات المتصل
كتناهي المقدار ولا تنامي او المنفصل كتناهي العدد ولا تنامي وهو فرضان لغيره بواسطة الجسم
ذو المقدار والعلل ذات العدد فان عرض التناهي وعدمه لها ظاهر وانما يتعلق به شيء ذو مقدار
او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية ففروض النهاية والافساية
فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب مقداره ذلك العمل يكون
اتساع وعدمه واتصال زمانه او مع فرض الاتصال العمل نفسه من غير نظير الى وحدته او كثرة

لان القوى يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله

فانما القوى ثلثة الاول قوى يمرض صدور عمل واحد منها في ازمة مختلفة كرماء يقطع سهام
ساعة معدودة في ازمة مختلفة وهما الشدة بحسب تلة الزمان فيكون ما لا يتناهي في الشدة
واقعا لان زمان والالكان الواقع في نفس واحد متلا لا يتناهي في الشدة وهذه قوة بحسب
الشدة والثاني قوى يمرض صدور عمل منها على الاقبال في ازمة مختلفة كرماء تحتلف
الزمة حركات سهامهم في الهواء وهما تكون التي زمانها اكثر قوتى من التي زمانها اقل فيقع
عمل غير المتناهي في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة والثالث قوى يمرض صدور اعمال
متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد مبرهم ولا عما لث يكون التي يصد عنها عدد اكثر
اقوى من التي يصد عنها اقل وهما يقع لغير المتناهي على غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب
العدد فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به انما صدق على الموزع باحد الاضواء الثلاثة
قال لان القوى يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله اقول
لما تقدم قاعدة في كيفية عرض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الاول اعني
وجوب تناسي ما ثريا القوى ليجماتيزه وقريره ان القوى ليجماتية اما ان يكون تسمية طبيعية
وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما اما الاول فلا ن صدور ما لا يتناهي بحسب الشدة
من الحركات عن القوتين حال الماخروا بحسب المدة او العدة فلا تالوفرنا جساما متناهيما
جما اخر متناهيما من مبدء مفروض حركات لا يتناهي بحسب المدة او العدة ثم حرك تلك القوة جما
اصغر من ذلك ليجسم من ذلك المبدء كان تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاودة هنا
لكن المبدء واحد فان التفاوت في الطرف الاخر فيجبتناهي التناقص مع فرض عدم تناسيه هذا
خلف وهما سؤا صعب هو ان التفاوت في التحريكين اذ ان يكون بحسب الشدة واجبا للمص
قدس الله ستر عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بان المراد بالقوة ههنا هي التي لاهاية
لها بحسب المدة او العدة لا الشدة وغير نظر لان احد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع
التفاوت بالاعتبار الثالث واورد بعض تلامذة الزمعة على عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا
يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قال الشيخ اعتراضا على
المتكلمين حيث حكوا بنهاهي الحوادث لان زيادة هاكل يوم واجاب الشيخ عن الفرق بان الحوادث
ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والفقهاء بخلاف القوة ههنا قالوا
موجودة محكم عليها بكونها قوية على تحريكها لكل والبعض ولا شك في ان كون القوة قوتيرة على

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الضعيف والكبير في القول فاذا تحرك كماع اتحاد البداء عرض التناسل

الحل المقوم
بالحال قابل
لمواد المركب
بقوله ذاتي
وتد يحصل
القرب البعد
باستعداد يكسبه
باعتبار الحال

تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناسل هي هنا لوجود الحكم عليه وتختلف في
الحاوت وللتايد ان يعود فيقول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في القوى عليه على حركات
فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والتقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت **قال** والطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الضعيف والكبير في القول فاذا تحرك كماع اتحاد البداء عرض التناسل **اقول**
هذا بيان استعمال قسم الثاني وهو ان يكون القوة المؤثرة فيها لا يتناهي طبيعته وتقريره انه يجب ان يكون
قول الجسم العظيم الغريب عنهما مثل قول الضعيف والا لكان التفاوت بسبب المنافع وهو اما للصحة او
لوازمها او طبيعي والكل محال وعربا وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب لفاعل فان
القوة في العظيم اكتر من القوة في الضعيف لا تقسم القوى الطبيعية باقسام محالها فاذا حركت قوة الكل
وقوة البعض جسمها من مبدأ واحد مفروض فان حركتا الضعيف حركات غير متناهية كانت حركات
الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فبعض التقا
في الجانب الذي حكمه فيه بدم التناسل هذا خلف وان يتناهي حركات الاضعف في حركات الاكبر
لان شدة الاثر الى الاكبر كسببه المؤثرة في القوة الى المؤثر وهذا نسبتنا له **المشناه** فكذلك الاول
المسئلة الثالث عشر في علة المادية **قال** الحل المقوم بالحال قابل لمواد المركب
اقول الحل انما ان مفهوم بالحال لا يفهم بالحال والا لزم استثناء احداهما عن الاخر فلا بد انما الحل
المقوم بالحال هو الهولي والمفهوم بالحال هو الموضوع والهولي باعتبار الحال يعني قابلا باعتبار المركب
بمعنى مادة **قال** وقوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لا غريب يفرض بواسطة
الغير لا انه لولا ذلك لكان عرض ذلك لقبول في حقت حصوله يستدعي قبولا اخو بلوم التسلسل
فهو محال فهو ذاتي يفرض للمادة لذاته **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكسبه
باعتبار الحال **اقول** لما ذكرنا قول المادة لما يحصل فيها ذاتي استثمر ان يعترض عليه بما يظن
انه متناقص له وهو ان يقال ان المادة قد يقبل شيئا ولا يقبل اخر فمريضها القول لا فرق بين
القبول الا في هذا جعني ان القول من الامور العارضة كحاصلة بسبب لغيرها من الامور الذاتية لا بد
لها لذاتها وتحقق الجواب ان يقول ان القول ثابت في كلا الحالين لكن القول من قريب منه بعيد
فان قولنا لظقة الصورة الانسانية بعيد وقول الجنب من قريب فاذا حصل القرب بالنظر الى عرض
من الاعراض ينسب لقبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قربها لقبول بعد هذا بسبب
القرب البعد هو الاعراض والقصور كحاله في المادة فان الحرارة اذا حلت المادة واستندت اعدتها

وهذا الحال صورة المركب وجو فاعل لحمله وهو واحد والغاية علة بما هيتهما العلية لفاعلية معلولة في وجودها

المعلول وهي
ثابتة ماهية
لكل قاصد
أما القوة المحركة
فما هيتهما
الوصول إلى
المتنهي وموتد
يكون غاية
الشوقية
وقد لا يكون
فان لم يحصل
فالحركة باطلة
والأفوات
خبراً وعادة
وقصد في
أوجبت وجهاً
والتبني للطبيعية
غايات

لقراب بقول الصورة الثابتة وظهر فيها المسئلة التي اربعة عشر في العلة الضوئية قال هذا
الحال صورة المركب وجو فاعل لحمله أقول هذا الحال ليس به الحار في المادة وهو صورة المركب
لا للمادة لانه لا ينظر إلى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة والفاض بواسطه الصورة المطلقة
قال وهو واحد أقول ذكر الا وابل ان الصورة الموقوتة لا دة لا يكون فوق واحدة لان الواحدة
ان استقلت بالقوة واستفتت الما ذة عن الاخرى وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد
فالصورة واحدة المسئلة الخامسة عشر في العلة الفانية قال والغاية علة بما هيتهما
لعلية العلة لفاعلية معلولة في وجودها المعلول أقول الغائية لها اعتباران يحصل لهما
باعتبارهما التقدم والتأخر بالشبة إلى المعلول وذلك لان الفاعل اذا تصور الغاية فعل الفعل
ثم حصلت الغاية بمحصول الفعل فما هيته الغاية علة لطبيعة الفاعل اذ لا تلك الماهية وحصولها في علم
الفاعل لما اراده فلا فعل الفعل فان الفاعل للبيت تصور الاستسكان او لا يفتقر إلى ايجاد البيت ثم
توجد الاستسكان لمحصول البيت فما هيته الاستسكان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول البيت
والامتناع في ان يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين قال وهي ثابتة ماهية
لكل قاصد أقول كل فاعل بالقصد والاداء فانه انما يفعل لغرض وغاية ما والا لكان غايات
على ان العيب لا يخلو من غاية اما المحركات لا سقسبة فتدأبت لا وابل لها غايات لان الحجة من
البرافيزغ الاض الطينية وعاد دفها الماء وحوا الشمس فانها ثبتت سنبلة وهذه الثانية على سبل
الدوام والكثرة فيكون ذلك غاية طبيعة ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها
غاية واجابوا بان الشعور يفيد تعين الغاية لا تحصيلها قال اما القوة الحيوانية المتحركة
فغايتها الوصول إلى المنتهى هو وقد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلت والا
فهو ما خيراً وعادة او قصد ضروري وعبت وجوات أقول القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم
احدها القوة المحركة المثبتة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل والفكر وغاية
القوة المحركة انما هي الوصول إلى المنتهى وقد يكون هي هيتهما غاية الشوقية كمن طالب مفارقة مكانه
ولمحصوله اخلا زالة ضجيم وقد يكون غيرها كمن يطلب عذبة في موضع معين وفي هذا القسم ان لم يحصل
غاية القوة الشوقية سميت المحركة باطلة بالنسبة اليها وان حصلت الغايات وكان المبد الفاعل
لا غير فهو لحواف والعبت وان كان مع طبيعة كالنفس فهو القصد الفرو وكون كان مع خلق ومملكة فستأ
فهو المادة وان كان المبدأ الفكر فهو لغير المعلوم والمثلون قال والتبني للطبيعية غايات

وكذا الاشتاقات والعلة لم تكن بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية

وذاتية
او عرضية

وكذا الاشتاقات **أقول** اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واتا العلة الانشائية
فقد ضاعها قوم لان السببان اسبججها المتوثرة ثم حصول مسبب قطعا والاك انهما فلهما دخل
للاشتاق والحوالان المتوثر قد يتوقف تأثيره على احوال اخرى عن ذاته غير ان العلة مصر فيقال لمثل
ذلك السبب من دون الشرايط انه اشتاق في اذا كان انك كما مساويا او احوالا ولولمخذه مع تلك
الشرايط كان سببا ذاتيا **المثلثة السببية عشرة** في اقسام العلة **قال** والعلة
لم تكن بسيطة وقد يكون مركبة **أقول** هي بالاطلاق ما يشمل العلة الاديع اعني المادية
والصورية والقاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم الى هذه الاقسام فالعلة
القاعلية عند المحققين قد يكون بسيطة كتحريك الواحد متاجها ما وقد يكون مركبة كتحريك جماعة
اجساما او وضع بعض الناس من التركيب في العلة والازم نفسه بالانكسار مركب فان عدم كل جزء
من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فاذا عدم جزء ثان
لم يكن له تاثير البتة لتحقق العلم بالجزء الاول ولان الموصوف بالعلة اما كل واحد من اجزائه فيلزم
تعدد العلة وانتفاء التعقيب هو المطلوب وبمعناها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الالوية والجموع
وهو باطل لان كل جزء حركه لم يكن علة ضد الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل احد
الكلام في علية حصوله وهذا نضعفان لا نقصانها انتفاء المركبات سواء كانت عللا او لا وهو باطل
بالضرورة والمادة المركبة كالزجاج والعصير في الجزء والصق المركبة كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة
والغايات المركبة كالحركة لشراء المتاع ولفاء الحبيب **قال** وايضا بالقوة او بالفعل **أقول** هذه المباد
الاربع قد يكون بالقوة فان الحركة على الاسكار في الذن بالقوة والمادة قد يكون بالفعل كالجبن للاشياء
يكون بالقوة كالنطق والصورة بالقوة الحالية في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك بالفعل
هي التي حصل بها ذلك **قال** وكلية او جزئية **أقول** هذه العلة قد يكون كلية كالبناء مطلقا
وقد يكون جزئية كهذا البناء وكذلك البوابة **قال** وذاتية او عرضية **أقول** العلة تلك
ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالتأني في الاخلاق وقد يكون عرضية وهي التي تنقسم
العلة شيئا وينبع ذلك الشيء شيئا او قولنا السقوبيا متر فانه بالعرض كذلك لا تنقسم بالذات
ازالة السقوبية وبمعناها حصول البرودة وكذلك المولدة فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات
والعرضية هي تلك ما حوذة مع عوارضها وجتو الصورة الذاتية هي المقومة كالاشياء تارة والعرضية
هي ما يلحقها من الاعراض الملازمة والمعارضة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي

٦٤
وعامة وخاصة وقرينة او بعيدة ومشتكة او خاصة والعدم الحادث من المباد العريضة والقاعلة في الطرفين واحد

والموضوع
كمادة
واقتران الاثر
اقا هو في احد
طريقه اسبابا
الماهية غير
اسباب الوجود
ولا بد للعدم
من سبب كذا
في الحركة
ومن العلل
المعدية ما يؤثر
المثل في ذلك
اوضه

ما يتبع المطلوب وقد يطلق العلة المرضية على ما مع العلة قال وعامة وخاصة اقول
العلة العامة هي التي يكون جنسها للعلة الحقيقية كالصانع البناء والخاصة كالباقي فيرد ولا يتحقق
العدم والخصوص في الصور قال وقرينة او بعيدة اقول العلة القريبة هي التي لا واسطة
بينها وبين المعلول كالليل والحركة والبيد هي علة للعلة كالقوة الشوفية وكذا البواقي قال
ومشتكة او خاصة اقول المشتكة كالنحوار للابواب المتعددة والخاصة كالنحوار لهذا الباب
قال والعدم الحادث من المباد العريضة اقول الحادث هو الوجود جدان لم يكن وهو انما
يتحقق بعد سبق عدم علة فلما توقفت تحققه على عدم السابق اطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض
ومبدأ الذات هو الفاعل لا غير قال والفاعل في الطرفين واحد اقول الفاعل في الوجود
هو عين الفاعل في العدم على ما بينا اقلنا من ان علة المعلول لا غير والمؤثر في طرفه المعلول هو
العلة لا يمكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها ينفي العدم قال والموضوع كالمادة
اقول الموضوع ايضا من العلل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبة الحال نسبة المادة
الى الصورة فهو من جملة العلل المثلثة السابعة عشر في ان افتقار المعلول انما هو
في الوجود والعدم قال واقتران الاثر انما هو في احد طريقه اقول الاثر له ماهية وله
وجود بعد افتقاره الى المؤثر انما هو في ان يحمل موجود او معد وما اذا التاثير انما يفعل في احد
الطرفين اما الماهية فلا يفعل التاثير فيها فليس الشواذ سوادا بل فاعل قال واسباب
الماهية غير اسباب الوجود اقول اسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي اجنس الفصل
وباعتبار الخارج هي المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية قال ولا بد للعدم من
سبب وكذا في الحركة اقول قد بينا ان نسبة طرف الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل
اتصاله باحدهما الا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده الى السبب فتقر عدمه اليه والاك كان
يتمتع الوجود في ذاته لا يقال الوجود منه ما هو قاد ومنه ما هو غير قاد كالحركات والاصوات والاول
يفتقر عدمه الى السبب ما النوع الثاني فانه بعدم لذاته لا تا قول يستحيل ان يكون العدم ذاتيا
لشيء والا لم يوجد والحركة لها علة الى الوجود فاذا عدمت او عدم احد شرطها عدمت وكذا الاصوات
فلا فرق بين الحركات وغيرها قال ومن العلل المعدية ما يؤدي الى مثل ومخلاف اوضه اقول
العلل ينقسم الى المعد والى المؤثر والمعدية به ما يتقربا لعلة الى معلولها بعد بعد ما عنده وهو قريب
من الشرط والعلة المعدية انما تؤدي الى اجاثلها كالحركة المتصفة فانها معدة للحركة الى المستحيل

والاكتفاء في بئس العلم العقيد ما هو علم العقل الثاني في اجزاء الاعراض وفيه فصول الاولية اجزاء الممكنات

ولست فاعلة لها بل الفاعلة للحركة اما الطبيعة او النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة الى المنتهى
 بعيد وعند حصول الحركة الى المنتصف تقرب تاثير احدهما في العلول الذي هو الحركة الى المنتهى واما ان
 يؤدي الى خلافها كما في الحركة المتعينة واما ان يؤدي الى ضد تلك الحركة المدة للشكون عند الوصول
 الى المنتهى **قال** والاعداد قريب ويبيد **اقول** والاعداد منه ما هو قريب وذلك كما نجح
 المستعد لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كما لنظرة لتبطلها وكذلك الحركة المدة قد يكون
 قريبة وهي التي يحصل العلول عقيبها وقد تكون بعيدة وهي التي لا يكون كذلك ويتفاوت العلول
 القريب والبعيد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف **قال** ومن لعل المعتبر
 ما هو وحدة **اقول** قد ينشأ ان اللملة المرضية له يقال باعتبارين احدهما ان يؤثر اللملة شيئا
 ذلك الشيء في آخر كقولنا الحرارة يقتضي الجمع بين المتماثلات فانها لها يقتضي لخصتها هو اخف
 في المركب بقبل التعينة اشد فينفصل عن صاحبه ويطلب التصعد وفيه فرض له ان يجمع مع ما ثلثه
 والثاني ان يكون لللملة وصف ملازم فيقال له علة او يفتقر الى الازل علة **قال المقصد**
 الثاني في اجزاء الاعراض وفيه فصول الاولية في اجزاء الممكنات اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو
 العرض ولا وهو الجوهري **اقول** لما فرغ من البحث عن الامور الكليّة المعقولة شرع في البحث عن
 الموجودات الممكنة وهي اجزاء الاعراض وفي هذا الفصل سائيل **المسئلة الاولى** في تميز
 المكتنات وتقول ان كل ممكن موجود اما ان يكون موجودا في موضوع وهو الجوهري اما ان يكون موجودا
 في موضوع وهو العرض ويصير بالموضوع المحل المتقوم بذاته المتقوم لا يحل فيه فان المحل اما ان يتقوم
 بالمحل او يتقوم بالمحل لا بد من حاجة احدهما الى الاخر فالاول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال
 في الاول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضا فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخمين تحت عام واحد
 هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخمين تحت عام واحد وهو الحال والموضوع اخر من المحل
 وعدم الخاص اعم من عدم الماد وكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز ان يكون بعض
 اجزاء الاعراض غير واما كان تعريف العرض في محل على القيد الثبوت في نفس القصة على الجوهري **قال**
 وهو اما مقارن في ذاته وفضله وهو العقل وفي ذاته وهو النفس ومقارن اما ان يكون محلا
 وهو المادة او حالا وهو الصورة او ماهية فترك منها هو الجسم **اقول** هذه قسمة الجوهري الى
 انواعه فان الجوهري اما ان يكون مقارن في ذاته وفضله للمادة وهو المسمى بالعقل ومقارن في ذاته
 لا في ضله وهو النفس الناطقة فانها مقارن للمادة في ذاتها وجوهري لا يمكن ان يكون مقارن في

ان يكون موجودا
 في الموضوع
 وهو العرض
 او لا وهو الجوهري
 وهو اما مقارن
 في ذاته وفضله
 وهو العقل
 في ذاته وهو
 النفس ومقارن
 فاما ان يكون
 محلا
 محلا وهو المادة
 او حالا وهو
 الصورة او
 ماهية فترك
 منها وهو
 الجسم

٤٤
والحقل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدمافى العمود والخصوص وكذا الحال العرض وبين الموضوع والعرض

فعله دون ذاته لأن الاستنباط في التأثير ليسند على الاستنباط في الذات وأما ان يكون مقارنا
للمادة فاما يكون محلا وهو الهيولى والاولا هو الصورة وما يركب منها وهو الجسم هذه امتيازات الجواهر
قال والحقل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدمافى العمود والخصوص وكذا الحال العرض **قول**
قد يتبين ان الموضوع اخفى من الحقل فعدمه يكون اعم من عدم الحقل فعاكس الموضوع والحقل في العمود
والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخفى من الحال فعدمه اعم **قال**
وبين الموضوع والعرض مباينة **أقول** الموضوع هو الحقل المقوم بذاته المقوم بما يلحقه والعرض لا يتو
بذاته فيهما مباينة **قال** ويصدق العرض على الحقل والحال جزئيا **أقول** الحقل قد يكون جازما
وهو ما وقد يكون عرضا على خلاف بين الناس فيصدق على بعض الحقل العرض بحال ايضا قد يكون
جوهر كالصورة للحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو ما فيصدق بعض الحقل العرض فقد ظهر صدق العرض
على الحقل والحال جزئيا **المسئلة الثانية** ان الجواهر والعرض يستاحسين لما تحتها **قال**
والجوهرية والعرضية من ثوابي المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسطا **أقول** اتفق العقلاء على ان
العرض من حيث هذا المفهوم لما تحت بل هو عارض واختلاف في الجواهر هل جنس لما تحتها عارض فالدس
اختاره المعاد عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات ثابته فان كون الذات مستغنية
عن الحقل واحتاجة اليه امر ازيد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها التي تميز
واستدل عليه بان الذهن يتوقف نسبة احدهما الى الذات على وسطا ولهذا اجمعت الى الاستدلال
على عرضية الكليات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته
له على البرهان وهذا الذي ذكره على الزيادة لا على كونه من المعقولات **لثانية قال**
واختلاف الانواع باولية **أقول** هذا دليل ثان على كون الجواهر عارضا عاتما جزئيا لا جاسما
لهاد ذلك لان بعض الجوهريات والى بالجوهريه من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهريه من الكليات
والقوات في الاجناس موافقه يدل على كون العرض عارضا لوجع التقاوت فيبرين جزئياته فان
الاعراض القاترة اولى بالعرضية من غيرها **قال** والمعقول اشتراكه عرضي **أقول** انما
فعله الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة امر مشتركاهو الاستغناء عن الحقل
ولا فقل هيها اشتراكه غير وهذا القدر عرضي فالجوهريه ان جعلت عبارة عن عرضية هذا القدر
كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن الماهية المتقضية لهذا الاعتبار فليس هيها ماهية للجسم وراؤه
كونه جساما وكذلك البوائق وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلفت مع اشتراكه وكذا الجواهر

مباينة ويصدق
العرض على الحقل
والحال جزئيا
والجوهرية
العرضية من
ثوابي المعقولات
لتوقف نسبة
احدهما على وسطا
واختلاف
الانواع باولية
والمعقول اشتراكه
عرضي

ولا تضاد بين الجواهر لا بينهما وبين غيرها والمقول من القضاء العدم وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار الخواص

الحال لا يستلزم

وحدة الحال

الأمم التماثل

بجوانب العكس

وأما الانقسام

فغير مستلزم

في الطرفين

المرض فأننا نقول الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الاعراض الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود
هذا المعنى امر اعتباري فليست العرضية جنساً **المسئلة الثالثة** في نقض التضاد عن الجواهر
قال ولا تضاد بين الجواهر لا بينهما وبين غيرها **أقول** لما فرغ من تقرير الجواهر المرض بيان
أهمها ليسا بخمسين شرع في باقي أحكامها فيقضي انتفاء الضدية عن الجواهر على ما أنه لا ضد للجواهر
من الجواهر فلا من غيرها وبينا أنه ان الضد هو الذات الوجودية المعاكبة لذات أخرى موجودة في
الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا ان الجواهر موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى بالنظر
الى جواهر أخرى ولا بالنظر الى غير من الاعراض **قال** والمقول من القضاء العدم **أقول** لما بين
انتفاء الضد عن الجواهر أخذ بردي على إيهامهم واتباعه حيث حصلوا الجواهر اعداداً هي القضاء فقال
ان المقول من القضاء العدم وليس القضاء امر اوجودي أيضاً والجواهر لا أنه انما عرض وجوهه التمام
باطلان فلا يتحقق له **قال** وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر **أقول** ان بعض الجواهر
قد يطلق عليه أنه ضد لبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التماثل في المحل مطلقاً وحينئذ
يكون بعض الصور الجوهريّة تضاداً لبعض الآخر **المسئلة الرابعة** في ان وحدة المحل لا يستلزم
وحدة الحال **قال** وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الأمم التماثل بخلاف العكس **أقول**
المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحل في السواد والحركة والحياة
وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسميّة والتوحيّثية مع الاختلاف أما مع التماثل فانه لا يجوز
ان يحل المثلان محلاً واحداً مستلزماً مدفع الاشينيّة لا انتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لا
يفارقهما فيها وبالعرض لشاؤى نسبتها اليها فقد ظهر ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال إلا
مع التماثل وأما العكس فانه يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد بصورة واحدة في
الحقلين وهو ضروري وكل امرائي هاشم في التاليف وبعض الاوائل في الاضافات خطأ **قال**
وأما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين **أقول** انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة
والنقطة والاضافيات كالأبوة والبنوة اعراض قايسة بحال منفسه وهي غير منقسمة أما الوحدة و
النقطة فظاهر وكذلك الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الأبوة والبنوة في نصف ذات الاب والابن
وذهب قوم الى ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته وكل واحد من
الاجزاء وتوزيعه عليها انتفاء حلوله فيها وأما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان
الحركة والحركة اذا خلا محلاً واحداً يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حلاً وأغبره تحركه وبعضه محكاً

مكره في الوضوء
 على طرف
 المكي من ثلثة
 اوس من اربعة
 على التبادل

حجة على
 حجة على

والموضوع من جملة الشخصات وقد فتر الحال المحل متوسط ولا وجود لوضعي لا يجزئ بالاستقلال المحل المتوسط

فتر جاد اعلم ان الاعراض السارية اذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسام مبرو الاعراض المنقسمة بالمقابل
 لا بالتتابع اذ حلت محلا انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** في استحالة انتقال الاعراض
قال والموضوع من جملة الشخصات **اقول** يحكم بانتماع انتقال الاعراض فريدين البين
 والذي لعل عليه ان العرض ان لم يقتض لم يوجد فتنقصه ليس معلول ماهية ولا لوازمها والا لكان
 نوعه منقسم في شخص لا ما يحل فيه والا لا كتم في موجد وشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه في محل لا يبقى ان يكون
 معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والا ليركن ذلك الشخص ذلك الشخص **قال** وقد فتر الحال
 المحل متوسط **اقول** الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة الثابتة بالجسم وقد فتر المحل
 متوسط فحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالشجرة القائمة في الجسم فانها قد يفتقر الى حلولها في الحركة
 ثم يحل الحركة الجسم **المسئلة السادسة** في تجزئ الذي لا يجزئ **قال** ولا وجود
 لوضعي لا يجزئ بالاستقلال **اقول** هذه مسئلة اختلفا للناس فيها من ذهب جماعة من المتكلمين
 والحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يجزئ فذهب بعضهم الى تناسلها وبعضهم الى عدم وجود
 الباقون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كاشاله عند الحس ككثر قبل الانقسام اما الى ما يتناسل
 كاذب اليه من لا يتحقق له والى ما لا يتناسل كاذب اليه كالحكاة ونفي الماهية الذي لا يجزئ بقوله
 لا وجود لوضعي لا يجزئ بالاستقلال وذلك لان ما لا يجزئ من ذوات الامضاء اعني الاشياء
 المشار اليها بالحس قد يوجد بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجود
 بالاستقلال وقد استدل عليه بوجه **قال** تجزئ المتوسط **اقول** هذا احد الادلة على نفي
 الجزم وتقرير اننا اذا فرضنا جواهر متوسطة بين جوهرين فاما ان يحجبها عن الناس ولى والثالث
 والاربع المتداخل بالاذل يوجب الانقسام لان الطرفين اللذان لا احدهما مغاير للطرفين اللذان لا
 والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة **اقول** هذا وجه ثان وتقريره اننا اذا فرضنا خطا
 مركبين من ثلثة جواهر على طرفي جوهريين ثم فرضنا على التواء في الشجرة والبطولة والابتداء فلا بد وان
 يتلذذا وانما يمكن ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الاخر على نصف المتوسط
 فيقسم خمسة **قال** اوس من اربعة على التبادل **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره اننا اذا فرضنا
 خطا مركبين من اربعة جواهر فوق احد طرفي جزء ونحت طرف الاخر في فرضنا على التبادل لكل منهما من اول
 الخط الى اخره في التواء والابتداء والشجرة فاعلم ان الخط لا يعيد الى ذات فوضع الخط انما
 ان كان هو الثاني والثالث كان احدهما قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما واذك يقتضي انما السبع

ويزعم ما يشهد بحسب بلذ به من التفكيك وسكون المحرك وانقضاء الدائرة والنقطة عرض قائم بالمتقسم باعتبار

الاشياء والحركة

لا يوجد لها أصل

ولا يلزم فيها

مطلقا

قال ويلزم ما يشهد بحسب بلذ به من التفكيك وسكون المحرك وانقضاء الدائرة **اقول**
 هذا وجه آخر يدل على صحة الجزء أحد ما ان الحسب يشهد بان المتحرك على الاستدارة بان على بعض
 وشكله ونسبة اجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكيك لان الجزء الغربي من المنطقة اذا تحرك
 فانه لا يترك القطب جزءا ولا يملكه وان وهو بطا بالضرورة وان تحرك اقل من جزءه لم لا انقسام
 وهو المطر وان لم يتحرك اصلا لم التفكيك لثالثه اذ السرعة والبطء كيفيتان قائمتان بالحركة
 لا بالاعتبار فكل المستكنات وعدمه لا نه لو كان بسبب فكل المستكنات لزمان يكون فضل سكا
 الفرس السابون اول الثما الى اخره فحين فرس على حركته بازاء فضل حركات الشمس من اول
 الثما الى اخره على حركات الفرس لكن فصل حركات الشمس اصغاف حركات الفرس فيكون سكا
 الفرس اصغاف حركاته لكن بحسب كذب ذلك اذا ثبت هذا فاذا تحرك السريج جزءا فان تحرك البطي
 جزءا تا ويا هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لم التحال لهذا ما حطرت الان
 من تفسير قوله وسكون المحرك الثالث الدائرة موجودة بالحسب فان كانت حقيقة لزم ابطال الجزء
 لان الدائرة القطبية اذا تلاقى اجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف
 وان تلاقى بواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم يكن حقيقة كان ذلك لا ارتفاع بعض اجزائها
 وانخفاض البعض الاخر لكن المتقضى اذ يلزم بالجزء ولم يفصل كانت الدائرة حقيقة ولزم ما ذكرنا وال
 لزم الانقسام **قال** والنقطة عرض قائم بالمتقسم باعتبار الاشياء **اقول** هذا جواب عن حجة
 من اثبت الجزء وتقرى بان النقطة موجودة لاهاهاية الخط فان كانت جوهرها فهو المطر وان كانت
 عرضا فلها ان انقسم انقسمت لان حالها احد الجزئين متغيرا لخالها الاخر وان لم ينقسم فهو المطر والجواب
 الخاضع قائم بالمتقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لان حالها في المتقسم باعتبار الخلق طبيعة اخرى
 به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وهما النقطة حلت في الخط المتقسم باعتبار عرض الاشياء **قال**
 والحركة لا يوجد لها في الحال لا يلزم فيها مطلقا **اقول** هذا جواب عن حجة اخرى لم وهي ان الحركة
 موجودة بالضرورة وهي من الموجبات الغير القابلة فاما ان يكون لها في الحال وجود اول والثاني
 باطل لان لما في المستقبل معدومان فلو لم يكن في الحال موجودة لزم فيها مطلقا واذا كانت موجودة
 في الحال فان كانت منقسمة كان احد طرفيها سابقا على الاخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف وان لم
 يكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لانها لو انقسمت لا انقسمت الحركة لان الحركة في احد الجزئين متغيرة
 للحركة في الجزء الاخر فيكون الحركة منقسمة مع ان فرضنا ما غير منقسمة والجواب ان الحركة لا يوجد لها في الحال

والان لا تحقق له اجزاء ولو تركب الحركة بما لا يجزئ لم يكن موجودة والمقابل بعدم تناهي الاجزاء يلزم

مع ما تقدم
التفصيل لوجود
المؤلف بما
يتناهي فيقتصر
في التفسير
التناسب

ولا يلزم من تنفيها في الحال طلاق الماضي المستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن في تنفيها وجود
في حذ نفسه **قال** والان لا تحقق له اجزاء **اقول** مذا جواب جملة اخرى ولم وهي ان الان
موجود لا تنفاه الماضي والمستقبل فان كان الان منفيا كان الزمان منفيا مطلقا ويسهل انقسامه
والا لزم ان يكون الحاضر بغيره فلا يكون الان كلها فهاذا خلف وان كان موجودا فالحركة الواقعة
فيه غير منقسمه والا لكان احدا طرفها واقعا في زمان والاخر في زمان اخر فيقسم ما فرضناه غير منقسم
هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما تقرر به وبجواب ان الماضي
والمستقبل موجودان في احدا قسمها معدومان في الان لا مطلقا والان لا تحقق له في الخارج **قال**
ولو تركب الحركة بما لا يجزئ لم يكن موجودة **اقول** لما فرغ من النقص شرع في المعارضة فاستدل
على ان الحركة لا يتحرك مثلا لا يتحرك لم يكن موجودة والثاني بطلانها فكذلك التقدم بيان الشرطية ان
الجزء للجزء اذا انجز من جزء الى جزء فان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل انه حينئذ
لم يتحرك بعدا وحال كونه في الجزء الثالث وهو باطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة
بين الاول والثاني وهذا الحال تسلسل من اثبات الجواهر الفرد لا نه على تقدير عدمه يثبت لو اسطره ويمكن
ان يوجد بيان الشرطية من وجه اخر وهو ان الحركة اثنان ان يكون عبارة عن المماس الاول والثانية
وهما محالان لما مر مجموعهما وهو باطل لا تنفاه **قال** والقابل بعد تناهي الاجزاء يلزم مع
ما تقدم التفصيل لوجود المؤلف ما يتناهي ويفتقر في التقسيم الى التناسب **اقول** لما فرغ من
ابطال مذهب القاييلين بالجواهر الفرد شرع في ابطال المذهب القاييلين بعدم تناهي الاجزاء فعلا وقد
استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها بطل الجواهر الفرد مطلقا سواء قبل بتركب الجسم
من افراد متناهية من غير متناهية واستدل ايضا بوجوه ثلاثة الاول اننا فرض اعدا امتناهيته
من الجواهر الافراد واولفها في جميع الابدان فاما ان يزيد مقداره على مقدار الواحد ولا والثاني
باطل والا لم يكن نال فيها معدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعا وان زاد مقداره على مقداره
الواحد حتى حصلت ابدان ثلاثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو باطل فوهم ان كل جسم يتألف من
اجزاء اعدا غير متناهية فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف ما يتناهي اما قوله ويفتقر
في التقسيم الى التناسب فعنا اننا اذا اردنا تقسيم القسمة ان يحكم بان لا شيء من الاجسام يتألف
من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ينسب هذا المؤلف لذاته الفناء من الاجزاء المتناهية الى الجسم
المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة

ويلزم على حقوق السريخ البطيء وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قنت ببطلان الظفرة

والتداخل

والقسمتها

بحدث اثني عشر

سنا وى طباع

كل واحد منهما

طباع المجموع

وامتناع الاعضا

العارض لا يقتض

الامتناع الدالة

قد ثبت ان

لجسم واحد

وهي نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار لكننا قلنا ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء وينقص بنقصها
فنسبة المقدار الى المقدار كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة المقدار الى المقدار كنسبة متناه الى متناه فكذا نسبة الاجزاء
الى الاجزاء قال ويلزم على حقوق السريخ البطيء **اقول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعد متناهى الاجزاء
وقد ربه الجسم او تركب من اجزاء غير متناهية ليقين السريخ البطيء الثاني ابطال الضرورة فكذا المقدار المتناهي في
البطيء اذا قطع مسافة ثم ابتداء السريخ وتحرك فانه اذا قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع
شيئا اخر اذا قطعت السريخ يقطع البطيء شيئا اخر وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يلقى السريخ البطيء
قال وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قريب من الوجه
الثاني وقد ربه اننا لو فرضنا الجسم يشغل على ما يقتضيه من الاجزاء لم نزل لا يقطع المتحرك المسافة المقدار
المتناهية في زمان متناه لانه لا يمكن قطعه الا بعد قطع ولا يمكن قطع نصفها الا بعد ربعها وهكذا الى
ما لا يتناهى فيكون هناك اضعاف غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجه في كتابنا الاسرار ما ليس بقدر
اليه احد **قال** والضرورة قنت ببطلان الظفرة والتداخل **اقول** اعلم ان القائلين
بعدم تناهى الاجزاء الاعتدوا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهى الاجزاء عدم تناهى
المقدار لان الاجزاء يتداخل فيصير جزءا وان زيد في غير جزء واحد في قدره فلا يلزم بقاء النسبة واحدة فلما
عن الوجهين الآخرين بالظفرة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه
يطفر بعض الاجزاء ويحرك على البعض الاخر وكذلك السريخ يطفر بعض الاجزاء ليقين البطيء وهذا ان
العدوان باطلان بالضرورة **قال** والقسمتها بنوعها يحدث اثني عشر سنا وى طباع كل
واحد منهما طباع المجموع **اقول** ويدان يطل مذهب ذي مقراطيس في هذا الوضع وهو
ان الجسم ينقسم في القسمته الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمته الوهمية للانفكاكية وبنا نه ان القسمته
بانواعها الثلاث على الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف العوارض الاضافية اما حقيقة يحدث
في المقسوم اثني عشر يكون طبيعة كل واحد من القسمين مساويا لطبيعة المجموع وطبيعة الخارج عنه
وكل واحد من القسمين لما يحمله الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى
قال وامتناع الانفكاك العارض لا يقتضى الامتناع الدائم **اقول** بعض الاجسام قد يتبع
عليه القسمته الانفكاكية لا بالنظر الى انها بل بالنظر الى عارض خارج عن حقيقة الجسمية اما
صغر المقسوم بحيث لا يتناول له الا القاسم او صلا بته او حصول صورة يقتضى لك كما في الفلك
عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضى الامتناع الدائم **قال** قد ثبت ان لجسم شي واحد

متصل بقيل الانقسام الى ما لا يتناهي لا يقتضيه ذلك ثبوت مادة موى لجسم لا استحالة التسلسل ويوجد ما لا يتناهى

ولكل جسم مكان
طبيعي يطلبه عند
الخروج على اقرب
الطرف
ولا تقدر ان تتجه
ومكان المركب
مكان الغالب
او اقرب وجود
فيه وكذا
الشكل

متصل بقيل الانقسام الى ما لا يتناهي **قول** هذا نتيجة ما مضى لانه قد بطل القوم بتركيب
الجسم من اجزاء الافراد سواء كانت متناهية او لا فثبت انه واحد في نفسه متصل بمفاصل لربا الفعل
ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهي من الانقسام لا غير وهو باطل لما تقدم
في ابطال مذهب منى مقراطيس اولا لا يتناهي هو المطاوب **المسئلة السابعة** في الحيوان
قال ولا تقتضيه ذلك ثبوت مادة موى لجسم لا استحالة التسلسل ويوجد ما لا يتناهي **قول**

يريدان يثبتان ان الجسم البسيط لا اجزاء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وابوا البركان البعد
وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهوى والصورة واجتمع عليه بان الجسم متصل في نفسه قابل للانقسام
وليستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل
يقبل الاتصال والاتصال ذلك وهو بطول الاتصال هو الصورة فاستدرك لهم جميع ذلك فقال ان ذلك
اي قبول الانقسام لا يقتضيه ثبوت مادة كما قرئناه في كلام ابي علي لان المتصل له مادة واحدة فاذا
قسمناه استحالة ان يبقى المادة على وحدتها اتفقا قابل يحصل لكل جزء مادة فان كان ذلك لكل جزء حادثة
بعدها لتعذر التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد من مادة وان كانت موجودة قبل لتعذر لزوم
وجود مواد لا نهاية لها يجب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا يتناهي **المسئلة الثامنة**

في اثبات ان المكان لكل جسم **قال** ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرف
قول كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر الى مكان يحل فيه لا استحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة
ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لا ناجوذا الجسم عن كل القوارض فاما ان لا يحل في شيء من الا
مكنة وهو محال او يحل في جميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا
ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه اقرب الطرف وهو الاستقامة **قال** ولا تقدر

اتتقى **قول** يريدان يبين المكان الطبيعي واحدا لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيا لكان اذا
حصل في احدهما كان نائكا للثاني في الطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحدا منها طبيعيا له فلهذا قال فلو
تعدد بعض الطبيعي اتتقى لم يكن له مكان طبيعي **قال** ومكان المركب مكان الغالب وانفق
وجوده فيه **قول** المركب ان ركب من جوهرين فان شادوا مقامنا وقعة الوسط بينهما والا
فقرنا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان ركب من ثلاثة وغلب احدهما كان مكانه مكان الغالب
والا كان في الوسط وان ركب من اربعة متساوية حصل في الوسط ما اتفق وجوده وان غلب احدها
كان في مكانه والاستمران المتعدد لسرعة انفعاله بالامور القريبة **قال** وكذا الشكل

والطبيعي من الكثرة والمقول من الأول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه طلاق للمادة وهو

في الجسم ما فاع
مساوية ومنه
مفارقة يحل
فلا اجسام
وتلاية بها بحيث
ويدخلها بحيث
منطبق على بعد
المتكمن ويحذف
ولا امتناع لخاله
عن المادة

والطبيعي من الكثرة **اقول** قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد او محدود وفي التحقيق انه
من الاستعدادات المنخفضة بالكميات وهو هيئة احاطة لحد واحد او محدود بالجسم وهو طبيعي و
قسري لان كل جسم مناه على ما ياتي وكل مناه مشكل بالضرورة فاذا فرض خاليا عن جميع المواد لم
يكن له بدن شكل فيكون طبيعيا له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقصر امور مختلفة ولا يشكل بشكل
ابسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستديرو باقى الاشكال تسرى **المستدائر الثامن**
في تحقيق ماهية المكان **قال** والمقول من الأول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول**
الأول يفيد به المكان لانه قد بين ان الجسم يقضى بطبيعة شيئين مكان والشكل ولما كان الشكل خاليا
وكان طبيعيا ذكره بعقبه لكان تم غاؤه في تحقيق ماهية المكان وقد اختلفت اقسام فيه والتعظيم
المحققون امران احدهما البعد لساوى لبعد المتكمن وهذا مذموب فلا طون والثاني السطح الباطن
بجسم المحاذي للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهو مذموب اسطوي ابو علي بن سينا وقد اختار العلم
الأول وهو اختيار ابي البركات ومذموب المتكلمين قريبا منه والدليل على ما اختاره العلم ان
المقول من المكان انما هو البعد فانما افترضنا الكون خاليا من الماء تصورنا الانبعاث في محيطها
جسم الكون بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء لجله والامادة المشهورة في المكان من قولهم انما يتكمن
المتكمن فير ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالحدوث والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد

قال واعلم ان البعد منه طلاق للمادة وهو كماله للجسم في ما فاع مساوية ومنه مفارقة يحل
فلا اجسام وتلاية بها بحيث ويدخلها بحيث منطبق على بعد المتكمن ويحذف ولا امتناع لخاله
عن المادة **اقول** لما فرغ من بيان ماهية المكان سارع في الجواب عن شبهة مقددة تورد على كون
المكان بعدا وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والثاني محال لما تقدم مثله بيان الشرط
ان المتكمن له فان بقيامه لزم الاجتماع والاشهاد ولا يزيد بعدا محاذي عند حلول المحوى وان عدا حده كان
المعد خلا في الموجود او بالعكس وهما محالان واقابيان استحالة الثاني فخروري لما تقدم من امتناع
الاشهاد وكان المعقول من البعد الشخص انما هو البعد الذي بين طرفي المحاذي فلو تشكل العقل في مقدده
لزم السفسطة وتقرى للجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيا وهو البعد
المقارن للجسم والثاني مفارقة للمادة وهو كماله في الاجسام المتباعدة والأول ينافى مساوية البعد
المقارن للمادة فانيضا فلا يجامعه لا سخالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه
مداخلة بعدا حتى بل يداخله ويطاق به ويحذف الجسيم المداخل بعد فلا امتناع وهذه المداخل

ولو كان المكان سطحاً لقضاء الأحكام ولم يعم المكان وهذا المكان لا يصح عليه تحاقل من مشاغل ولا لتساوت حركة

في المواقف
مركز المدينة
عند فرض مشاغل
أقل فيسبتر زمانها
في جهة طرف
لا متناهية
في مقدار الأشياء
وليس متعينة
وهي من ذات
الأوضاع
جاءت

والاشارة لان هذا البعد داخل عن المادة **قال** ولو كان المكان سطحاً لقضاء الأحكام **اقول**
لما يتحقق حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب الخلقين القائلين بان المكان هو السطح الباطن من
الجسم كالحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى وتقريرا بطلان ان المكان لو كان هو السطح لقضاء الأحكام
الثابتة للجسم الواحد فان بحر الواقع في الماء والظفر الواقع في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونها
ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكنا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم لمكان الى مكان اخر
ولكانا لتسبب الحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وهذا لك تضاد
في الأحكام بخلاف **قال** ولم يعم المكان **اقول** هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح
وتقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح كالحاوي لزم
احداً لا مريم وهو ان عدم تنامي الاجسام حتى يكون شكل جسم محاطاً بغيره لجميع الاجسام القسماً باطلاً
فاللزوم مثله **المسئلة العاشرة** في امتناع **قال** وهذا المكان لا يصح عليه التحاقل

من مشاغل والالتساوت وحركة ذوي المواقف ومركز المدينة عند فرض معاوق أقل بلسبتر زمانها
اقول اختلفنا في هذا المكان فذهب قوم الجواز لخلوها بذهب خور الى امتناعه وهو
اختيار العلم واستدل عليه بان لخلوها لو كان ثابتاً لكانت تحركاتها عايناً كما تحركت مع عدا العاين و
التأني بالضرورة فالقديم مثله وبينان الشبهة اننا اذا فرضنا متحركاً يقطع مسافة خالصة في ساعة
ثم يفرض تلك المسافة عملية فان زمان تلك الحركة يكون أطول لان المبدأ الموجود في المسافة معاوق
للتحرك عن الحركة فلتفرضه يقطعها في ساعتين ثم يفرض مائة اولاً من الاول على نسبة زمان الحركة فخلوها
الى زمانها في المبدأ وهو النصف فيكون معاوقه نصف معاوقه الاولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن
المبدأ الرفيق معاوق ايضاً فيكون الحركة مع المعاوق كما تحركت بدونه وهو باطل **المسئلة الحادية**

عشر في البحث عن الجهة **قال** والجهة طرف الاستداد الحاصل في ماخذ الاشارة **اقول**
لما بحث عن المكان وكنا في جهة متناهيته لجهة ظن انهما واحد عتب بالبحث عنها وهي على ما فرضنا
جاءت من الايجاب عبارة عن طرف الاستداد الحاصل في ماخذ الاشارة وذلك لاننا نتوهم امتداداً من المشرق الى
المغرب واليه وذلك المنتهى وطرف الاستداد الحاصل في ماخذ الاشارة **قال** ليس منقسمة **اقول** انما كانت
عبارة عن الطرف الذي يمكن ان ينقسم لان الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل غاية فلا يكون الطرف
الطرف هذا خلف ولا ان المتحرك اذا وصل الى النصف لم يصل الى ان يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما
تختلف من الجهة او يكون متحركاً اليها فلا يكون المتحرك من الجهة **قال** وهي من ذات الأوضاع

جاءت

المقصودة بالحركة المحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه الفصل الثاني في الأجسام

وهي ثمانية فلكية
وعنصرية اثنا
الفلكية والفلكية
منها تسعة واحد
غير مكوكب محيط
بجميع وتحت
فلك الثوابت
افلاك الكواكب
الستة السبعة
على فلك
ويستعمل على افلاك
اخرى جزيئة يستعمل
على افلاك وتدأ
خارجة المراكز
والجوع اربعة
وعشر ويستعمل
على سبعة فلكية
والف وتحت
وعشر وكوكبا
ثوابت

المقصودة بالحركة المحصول فيها وبالاشارة **اقول** الجسم ليس تاما مجردا عن المواد وعلايقها بل هو من ذات الازدحام التي يتناولها الاشارة التحسسية ويقصد بالحركة والاشارة ان يكون موجودة وانما يقصد بالقصد بالحركة بقوله المحصول فيها لان ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالجبهة فانها يقصد بالحركة لانها يقصد المحصول فيها وقد يكون معدوما كاللياض الذي يخرج من الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة المحصول فيه بل بتحصيله **قال** والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه **اقول** الجبهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل والغير منها ما هو غير طبيعي وهو ما عداها وضفي بالطبيعي ما يستعمل فيغيره وانتقاله عن ماهية غير الطبيعي مما يمكن فيغيره فان القدام قد يصير خلفا وكذلك اليمين والغال اما الفوق والسفل فلا وهذه الجبهات التي ليست طبيعية غير متناهية لانهما اطراف الخطوط المفردة بالامتداد وتلك الخطوط غير متناهية **قال** **الفصل الثاني** في الاجسام وهي ثمانية فلكية وعنصرية اثنا الفلكية فالكليّة منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بجميع وتحت فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب الستة ارات السبعة ويشتمل على افلاك اخرى جزيئة يستعمل على افلاك وتدأ ويخرج المراكز والجوع اربعة وعشرون ويشتمل على سبعة فلكية والف ويغيره عشرين كوكبا **ثوابت اقول** لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهري شرع في البحث عن جزيئاته وبدأ بالجسم لانه اقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في البحث عن الاجسام الفلكية فاعلم ان الاجسام تنقسم قسمين فلكية وعنصرية **الافلاك** اما كليّة يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزيئة اما الكليّة تنقسم واحد منها محيط بجميع يعني الفلك المحيط وهو غير مكوكب يسمى الفلك الاطلس هذا الاعتبار وتحت فلك الثوابت ويعني فلك البروج يماس المحيط بمقره عند هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحت المشتري وتحت المريخ وتحت الشمس وتحت الزهرة وتحت عطارد وتحت القمر يماس الفلك على مقعره هذا فلك السدس وهذا السدس متوافقة المراكز متوافقة الارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة ينفصل الى اجسام كثيرة بقصية اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الارض فاثبتوا الكل كوكب فلكا مثالا والفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محده بمقره فوقه وبمقره تحته وهو الفلك لكل المشتل على ما يراى اذ لا ذلك القمر فان مثله محيط باخريستي المائل واثبتوا ايضا فلكا خارج المركز عن مركز العالم ينفصل عن المثل والمائل مناس محدها ومقرها على نقطتين في الاصل من الارض واجابوا الاقرب من حضيضها واثبتوا فلكا اخر فلك

والكل بساط خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولو انهما شفا فقل

التي في غير محيط بالارض بل هو في شئ خارج المركز بما سجدية سطحه على نقطتين الا بددرة والا قربة
الى الارض حضيضا في السبعة عددا الشمس فانهم اثبتوا لها فلها خارج المركز خاصة واثبتوا للعطارد فلنكون
خارجي المركز يعني احدهما المدير والثاني محامل فالجوع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلها
يشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كوكب متخير وفلك البروج تحتوي على الف وعشرين وثيق كوكبا
ثابتة وكواكب الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك الثاخص والافلاك فيما ذكرنا غير معلوم بل
يجوز ان يوجد افلاك كثيرة اما وراء المحيط بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان بعد
بعد كل مسافة مسا ولا قربة لما لا باطل لا من ابعد بعد القسما وقربة عطا
نحن فلك جور صرقا والكل بساط **اقول** ذهبوا الى ان الفلك
بسيط لان كل مركب ينطق اليه الانجلا والفلك لا ينطق اليه الانجلا في هذه المدد المتطاولة
فيكون بسيطا وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة يمكن تطرقا لتغير
اليها والانجلا **قال** خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولو انهما **اقول** هذا
حكم اخر لا فلك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة وما ينسب لبرودا
الكيفيات الانفعالية اعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليها وغير متصفة بلو انهما اعني الثقل والخفة
واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حادة لكانت في غاية الحرارة والتأثير على ما تقدم مثله بيان
الشرطية ان الفاعل لو كان موجودا في مادة بسيطة لا عاقب لها فيجب حصول الكمال الاثر ببيان بطلان
التأثير ان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق لوجه الارض ولو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها
فكان يستقل الجود على الناصب فما كان سكون شئ من الحيوان والعاقل ان يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة
حصول النهاية لان الشديدا والضعيف مختلفان بالتوقع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما
اقتضاءها النوع الاخر وهذا كان للهواء اقتضاء التنحية ولرقيق البائع منها ولا يمنع الاعتداد
بان الرطوبة ماضية عن الكمال لان الرطوبة انما يمنع عن كمال التنحية اذا اخذت بمعنى البلية لا بمعنى
الرطوبة واللطفة ولا مكان ان يكون الطبيعة الفلكية يقتضي ما يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا
اخذت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة يقتضي امرين متضادين اذا عرفت هذا فقول لما انتقلت
الحرارة والبرودة انتحلي لانيهما **قال** شفا **اقول** استدلو على
شفا فية الافلاك بوجوهين احدهما انها بسيطة وهو منقوس بالقسما والثاني انها لا يجب ما وراءها
عن الابصار فانا نبصر الثواب وهو في الفلك الثامن وهذا ايضا ظني لا يفيد اليقين لجوان ان يكون

وأما العناصر فاربعة كره النار والهواء والماء والارض استفيد عدة هاعن زواجات الكيفيات الفعلية والانفعال لينة

بحث الناصر
الاربعين البسيط

لها لون ضعيف خارجي كما في البلور المسئلة الثانية في البحث عن الناصر البسيط قال انما العناصر فاربعة كره النار
الهواء والماء والارض واستفيد عدة هاعن زواجات الكيفيات الفعلية والانفعال لينة اقول لما فرغ من الاجرام الفلكية
شرح في البحث عن الاجسام العنصرية وهي اما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جوه من المركب
وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البسيط واعلم ان البسيط العنصري
اربعة فاقربها الى الفلك النار والهواء ثم الماء ثم الارض مركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصرين
يحد بينهما قوى منبهة نحو الفعل والكيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شيئا اخر مثل الحرارة والبرودة
والطموه والروائح وقوى منبهة نحو الانفعال السريع والبطيء والكيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتأثير
عن الغير بحسب السهولة والبطء مثل الرطوبة واليوسوة والتلين والصلابة وغير ذلك ثم قد تنافوا بعد
قد تنافوا عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمنوسطة التي يبرم بالقياس الى الحار والبارد
بالقياس الى البارد فاما نجد جسماءا ليا عن اللون وجسماءا ليا عن الطعم ولجسماءا ليا عن الحرارة
والبرودة او المتوسط فكل ذلك قد تنافوا فوجدنا هاعا لينة عن جميع الكيفيات لانفعالية الا الرطوبة
واليوسوة والمنوسطة بينهما فاعلم بهذا الاستقراء ان الناصر البسيط لا يتلوا عن احد الكيفيات الفعلية
اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين لانفعالية التلين اي الرطوبة واليوسوة ولما كانت الازدواج
الممكنة البينان غير زائدة على اربعة الحرارة مع اليوسوة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة و
البرودة مع اليوسوة كانت البسيط الموضوع لذلك المزدوجات اربعة الموضوع للحرارة واليوسوة
وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة هو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة هو الماء والموضوع للبرودة
واليوسوة هو الارض والدليل على الكرات هاعا ليا بسيط وقد علمت ان الشكل الذي يقتضيه البسيط
هو الكرية والنار حارة في الغاية فطلب له الهواء حار لانه الغاية فطلب له الهواء فاني الناصر الارض
باردة فطلب له الماء ابرد العناصر فطلب له مركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها على بعض ليس لها
لان خسوف القمر واعتبر في وقت يضيء في بعض البلاد لم يوجد في البلد الخالف لذلك البلد في القول
في ذلك الوقت يعنيها والبنا على خاص من خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع
القطب الشمالي وانخفاض الجنوب وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاشوا والافتح لا تؤثر في
الكثرة لصغرهما بالنسبة اليها واما الماء فلان واكب البحر اقرب من خيل ظهرت له قلته او لا تنو
اسفله ثانيا والبعدين بينه وبين القلة اكثر ما بينه وبين الاسفل لا يسبغ فيه منع حده الماء عن
ايضا والاسفل اما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي يقتضي الكرية وانما استفيد عدة هذه الناصر

وكل منها ينقلب الى الملاصق والى العير بواسطة اوبوسايط فالنار واحدة يا بستم شفاقة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة

قوة على الحالة
المركب اليها
الهواء حار
طب شفاقة
اربع طبقات

وانحصارها في اربع من مزاجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
قال وكل منها ينقلب الى الملاصق والى العير بواسطة اوبوسايط **اقول** هذه العناصر الاربع لكل
واحدة منها ينقلب الى الاخر اما ابتداء الكسيرة النار هواء اوبوسايط واحدة كسيرة هواء اوبوسايط انقلابا
هواء اوبوسايط انقلابا هواء اوبوسايط كسيرة هواء اوبوسايط انقلابا هواء اوبوسايط انقلابا هواء اوبوسايط
والاصل فيه ان غالب الامر انقلاب العنصرى الى ملاصقة كالنار انقلابا هواء اوبوسايط ابتداء او الى البعيد
ويدل على انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما شاهد من صيرورة النار هواء اوبوسايط انقلابا هواء اوبوسايط
الهواء نار عند الحطب النخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرق في الجوف وانقلاب السحاب الى المطر من غير
وصول بخار اليه وصيرورة الماء هواء عند استخانة وصيرورة الماء ارضا عند جفاف الماء والحاوية التي
يشرب بحيث يصير بخار حار صلبة واما صيرورة الارض ماء كما يتخذ منها هاء حارة ويحولون فيها اجساما اصلية
جارية حتى تصير ماء جارية **قال** فالنار واحدة يا بستم شفاقة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة
على احوال المركب اليها **اقول** لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات
المتحدة كل عنصر عنصر بدأ بالنار وذكر من احكامها ستة الاول انها حارة والحس يدل على حرارة النار
الموجودة عندنا واما النار البسيطة التي هي الفلك لا تيرفعها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق
لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالعدس فكيف بالنار الصرفة الثانية انها
يا بستم وهو معلوم بالحس ايضا ان عني باليبوسة ما لا يلبس بغير امان عني بما فاستر تشككه بالاشكال
الغريبة فالنار ليست يا بستم لهذا المعنى الثالث انها شفاقة والآن يجب الثوابت عن الابصار ولا النار
كلما كانت اقرب الى الشفاقة كانت اقوى كذا اصول الشغل الرابع انها متحركة بالتبعية وهو حكم الطلق
لانهم لما راوا الشهاب متحركة حكوا بجمركه كثر النار فطلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك معين مكانا
لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل الفلك فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لان الشهاب لا يتحرك
الى جهة واحدة بل قد يكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى ما ذكره من العلة فهو بعيد والا لزم تركه كثر
الهواء والماء والارض مع اق الفلك بسيط لا يجر له ولو فرض له اجزاء لكانت متساوية فكيف يصح
اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض اجزاء النار البسيط والبعض الاخر مكانا لاجزاء النار الحار ذات
طبقة واحدة وذلك لقوةها على احوالها ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غير السادس انها خفيفة على احوالها
المركب اليها وذلك ظاهر **قال** والهواء حار وطب شفاقة له اربع طبقات **اقول** لما فرغ
من البحث عن احكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له احكاما اربعة الاول انحرار

والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط -

شفافتها
ثلاث طبقات

وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع الشا جوفه فاكثر الناس ذهب الى انه حار لا في الغاية لان
الماء اذا اريد جعله هواء سخن فصل وتبين ومع استحكام التسخين ينقلب هواءا واخرون منوأم من ذلك
لانهم لو اقتضى التحويلة لطبعة لبلغ فيها الغاية لوجود الحرارة الخالية عن المعاوق الثالثة انه يطلب رطب
بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلية وذلك ظاهر هذا انما يرجع الى الكيفية لا الفعلية الثالثة انه
شفاف وهو ظاهر بعد ادراكه صرفا بالبصير الرابع انه ذو طبقات ربيع الطبقة الاولى المجاورة للارض النقية
لجودة الارض المشبعة بشعاع النيرة وهي بخارية حارة والبخار هو المخلط الرطب هو احوال ما تربة
اكتسبت حرارة فضا عدت لاجلها وخالطت الهواء الملاصقة للارض الطبقة الثانية وهي الهواء المتناعد
عن الارض تنقطع عند تأثير الشعاع لبعده عن الارض ادخنت صفرا واكتسبت حرارة وضاعفت وهي بخارية
باردة يقال لها الباردة ليست ما يحاط بها من الابخرة الطبقة الثالثة الهواء الصرفة الرابعة بخار وده
ويعلوه الا انه اخف حركة واوى نفوزا الشدة الحارة فالتحان هو المخلط اليابس المتجزة بشئ من
من النار قال والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة **اقول** ذكر
للماء خمسة احكام الاول بارد وحس يدل عليه لانه مع زوال المسخات كالحاجبة بحس برده واختلوا
والاكثر على ان الارض ابرد منها فلها اكثف وابعدهن المسخات ومحركة الفلكية وقال قوم اخرون ان
الماء ابرد ولا تافحس ذلك وهو ضعيف لان الشئ قد يكون اشده بردها في الحس ولا يكون نفس الا مركز ذلك
كما في جانب السفينة ولهذا كانت السفينة في الامصار الدائمة كالوصاص وغيره اشده في الحس من النار
الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار والصفر عن اليد لاجل لطافتها فلا يدور اثرها كذلك ههنا
اثر الماء للطافته ينسبط على العضو ويصل الى عن كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتنازع عنه سرها وكما
الاجسام يبرد الماء اكثر لثانياته رطب هو ظاهر معنى البلية وقيل انه يقتضى لوجوده بارد بالطبع البئر
تقتضى الجود وانما عرض السيلان لسفينة الارض الهواء ولو خلط طبعا يقتضى لوجوده الثالث انه شفاف
لانهم مع صفاته لا يجب من الابداد وقيل انه ملون والالوان لم يكن مرتبها وضعف لونه لم يجب عن الاجزاء
الرابع انه محيط باكثر الارض وهو كقولهم جلوا الضام متعاولا والاسفل الانصاف وعدة
عنصره فلو احاطت بثلاثة ارباع الارض لكان اقل من الارض اذا كان محيطا باكثر الارض كما هو
البحر والافاقا لان يكون فوق الارض وتحتها والاشياء باطل والالوان اصغر من الارض فيبقى الاول وهو
البحر الخامس انه ذو طبقة واحدة والبحر وذا **قال** والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط
شفافتها لها ثلاث طبقات **اقول** ذكر للارض احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كيفية وقد بلغ

وأما المركبات فهذه الاربعة اسطقتانها وهي حادث عند تفاعل بعضها في بعض ويعمل الكيفية في المادة فيكون

هذه المركبات
ويحصل كيفية
مشابهة في
الكل متوسطة
المرئج

البحث في أنها البرد العناصر الثاني أنها يابسة وهو أيضاً ظاهر الثالث أنها ساكنة في الوسط وقد تنازع
في ذلك جماعة فذهب قوم إلى أنها متحركة إلى السفل واخرون إلى العلو واخرون بالاستدارة والحوثلة
ذلك كله والألما وصل الحجر المرئي إليها ان كانت هابطة ولما نزل الحجر المرئي إلى فوق ان كانت صاعدة ولما سقط
على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم إلى قاعدة بقوله في الوسط وهو الرتبة
على من زعم أنها ساكنة بسبب عدم تناسلها من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول
ظاهراً لا أن الأجسام معتصمة الراية أنها شفاة وقد وقع فيها منازعة بين القوم فذهب جماعة إليه
لأنها بسيطة وذات هاب خورن إلى المنع لا ثامناً هذا لارض فان كانت بسيطة فليطأ وان كانت متحركة فغيرها
كانت الارضية عليها اغلب فكانت الشفاة اغلب ليس كذلك ثم نقضوا كبري ذلك بالضم الحامس
في طبقاتها وهي تلك طبقات هي ارض حمض وهي المركز وما يقارنه وطبقة طليعية بعضها متشعبة هي
وبعضها احاط به البحر **المسئلة الثالث** في البحث عن المركبات **قال** وأما المركب
فهذه الاربعة اسطقتانها **أقول** لما فرغ من البحث عن البسيط شرع في البحث عن المركبات بدأ
من ذلك بالبحث عن بساطتها واعلم ان المركبات انما ترتكب من هذه العناصر الاربعة لان العناصر اولا
بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتقال صلاحية ما عدا الكيفيات الاربعة
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليوستة وينسب إليها الفعل والتفاعل وجب ان يكون التفاعل انما
هو في هذه الاربعة وحدها لما كانت الاسطقتان هذه العناصر من حيث هي اجزاء العالم المرئي اركاناً
ومن حيث أنها يتركب منها المركبات من المعادن والنباتات ليحيى اسطقتان **قال** وهو حادث
عند تفاعل بعضها في بعض **أقول** المركبات عند تحقق الاوایل تحدث عند تفاعل هذه العناصر
الاربعة بعضها في بعض إلى ان يستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمرئج ذهب أصحاب الخليل مثل الكشاش
غودس واتباعه إلى نفي ذلك **قال** من اجزاء هي عظام واجزاء هي شحمه وغير ذلك من جميع
المركبات وهي مختلفة مشونة في العالم غير متشابهة فاذا اجتمع اجزاء من طبقة واحدة ظن ان تلك
العظيمة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والمحدث التركيب لا غير الضرورة فانه
يبطلان هذه المقالة فانما شاهد تبدل اوان وطعمه ورائحه وغير ذلك من الصفات المحاذرة **قال**
ويعمل الكيفية في المادة فيكون صفة كينيتها ويحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة المرئج **أقول**
لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذه التفاعل
واعلم ان اتحاد البارد واليطيب اليابس اذا جمعا وفصل كل منهما في الاثر فيعمل انما ان يقدم فعل احدهما

جاء الناجح
المركبة

نفي المرئج

مع حفظ صورة البسيط ثم تختلف الامزجة في الاعدا بحسب قريها: بعدها عن الاعتدال مع عدتها بحسب الشئ

وان كان
لكل نوع من
المركبات
مزاج ذو عرض
له طرفا فرط
وتعريط وحي
نسج

على انفعاله او تعرياده بلزم من الاول صيرورة الغلوب غاليا وهو محال ومن الثاني كون الشئ الواحد
غاليا ومغلوبا دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المتفعل بفعل
الفاعل هو الصورة والمتفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار اذا خرج الماء البارد واعتدال الفاعل
والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة يقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل
هو الكيفية والمتفعل هو المادة مثلا بفعل حرارة الماء الحار في المادة الباردة فيكون البرودة التي هي
كيفية البارد ويحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيارنا المطم
وفيه نظر لان المادة المتفعلة انما يتفعل في كيفية الفاعل لا في غير ما هو البعث من كون للغلوب
بمحيط بصير غاليا واجتماع الغالين في الشئ الواحد في الوقت الواحد بالقسمة الى شئ واحد
وهو باطل **قال** مع حفظ صورة البسيط **قول** نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب
الشفان ههنا مذ صاغها عيا وبها هو ان البسيط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورتها التوت
القوة لها وحدثت صورة لوى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر لو بقيت
على طبيعتها حتى انصفت لجزء التار في مثلا بالصورة المحيية امكان فرض للتار بافترادها عارض
ينتهي بها الى ان يصير حار قهرا الى ذلك السطح الذي حصل لها عند كونها من مركب فيصير التار البسيط
لحاروا بطله الشيخ بان ذلك يكون كونها عارضا لا دائما لان الكاسر بان مع الانكسار فالطابع
باقية مع الانكسار لكيفيات وبعض ما ذكره فوده عليهم لان مذهبه ان الجزء التار يطل نازح
عند امتزاجه وينصف بالصورة المحيية فهو زهر وهذا العارض للتار البسيطة فان شرط التركيب
كما هو جازنا **قال** ثم تختلف الامزجة في الاعدا بحسب قريها وبعدها عن الاعتدال **اقول**
الامزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدية والتباينة والمجوانية اذا المركبات
كلها اشتركت في طبيعة بصحية وتختلف في هذا القوى فبعضها انصف بصورة حافظة لبساطه عن
الفرق في جاعته لثباتات مقدرة من غير ان يكون مد الشئ او هذه هي الصور المعدية وبعضها
انصف بصور يفعل مع ما تقدمه التعدي بمرور الصبر والتوليد لا غير هي النفس النباتية وبعضها
فعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف بسبب
اختلاف القوايل المستند الى اختلاف استعداد المستفاد من اختلاف الامزجة بسبب قريها
وقريها من الاعتدال وكل من كان مزاجه قريبا الى الاعتدال قبل نقسا اكمل **قال** مع عدم
تناسبها بحسب الشئ وان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا فرط وتعريط ونسج

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب انصاف ما فرض له ضد ما عند

مقايسته مثله

مع فرض

نقصانه

نقص النسبة

بين ضلعي

الزاوية وما

اشتملا

على

وجوب

انصاف الثاني

به

أقول الامثلة تختلف باختلاف متري اجزاء البسيط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب لصغر الكبر غير متناه فكانت الامثلة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراطا ونقصا فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص بين طرفين وهما افراط ونقص لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما يتناهى من الامثلة الشخصية ولا يخرج عن مزاج الانسان وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا فاعلم ان الامثلة تستلزم البسيط اما ان يشادى فيه وهو المعتدل او يميل احدها اما الحار مع اعتدال الانفاسيين او البارد معه او الحار مع غلبة الرطبا واليابس او البارد معه او يغلب الرطب مع اعتدال الفضلين او اليابس معه **قال الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب انصاف ما فرض له ضد ما عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه **أقول** لما فرض عن البحث في الاجسام شرع في البحث عن باقي احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** في تناهي الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدلوا على ذلك لوجهين الاول بهما ان التطبيق ونقصه ان الابداد لو كانت غير متناهية لمكان ان تفرض خطين غير متناهيين وبمداهما واحد ثم ينفصل من احدهما قطرة فتطبق احد الخطين على الاخر بان يجعل اول احدهما مقابلا للاول والاخر ثاني الاول مقابل للثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزايد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص انقطع الزايد لان الزايد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزايد على التناهي بمقدار متناه يكون متناهيا فاختار انصاف وهو المطا اذا عرفت هذا فادرج الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله ويشترك الاجسام في وجوب انصافها اشار الى الدعوى مع التبيين على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم لوجوب انصاف ما فرض له ضد به معناه لوجوب انصاف خط الناقص الذي فرض له ضد التناهي اذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة ههنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله ما فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصا هذا ما حصل لنا في معنى هذا الكلام **قال** ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب انصاف الثاني به **أقول** هذا هو الدليل الثاني على تناهي الابداد ونقصه انا اذا فرضنا زاوية خرج ضلعها الى ما لا يتناهى على الاستقامة ان النسبة بين زيادة الابداد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابداد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما الى ما لا

واتحاد الحدة وانتفاء القسمه فبدل على الوحدة والضرورة فقت ببقائها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة

المرئية والشمسية
كالهواء
ويجوز رؤيتها
بشرط الضوء
واللون وهو
ضروري

يقنها مع وجوب انشاد الثاني اعني البعدية بما لا يتناهي لا متناهي انحصارها لا يتناهي بين حاصري
المسئلة الثانية في الاجسام متاثلة **قال** واتحاد الحدة وانتفاء القسمه فيدل على
الوحدة اقول ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متاثلة في حقيقة الجمعيتين وان
اختلفت بصفات وعوارض وذهب لنظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك
يدل على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم بل الجسم من حيث هو جسم وقد استدلل المتأخر على قوله
بان الجسم من حيث هو جسم بحد واحد عند الجميع اما عند الاول بل فان حده الجوهري قابل للانقسام
واما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل المريض العيق وهذا الحد الواحد لا يمتد فيه فالحدود
ولا سخالة اجتماع المختلفات في حده واحد من غير قسمته بل هي جملة المختلفات في حده واحد وقع فيه
التقسيم ضرورة فقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل وباد بها الانسان والغرض **المسئلة الثالثة**
في ان الاجسام باقية **قال** والضرورة فقت ببقائها **اقول** المشهور عند العقلاء ذلك وقيل
عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا صفة للاجسام مع وجوب ثباتها
يوم القية فلم يعدم بقاءها وانما يتجدد حالها لا كالاعراض الغير القارة والمحققون على خلاف ذلك و
اعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقاءه الى المتوقفين فتم التناقل انه
كان يجوز لعدم بقاء الاجسام **المسئلة الرابعة** في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعم وال
الرائحة واللون **قال** ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة والمرئية والشمسية كالهواء **اقول**
ذهب المعتزلة الى جواز خلوها عن الاجسام عن الطعم والرائحة واللون ومنعت الاشربة من امانا في المعتزلة
فاجتوا بشأ هذه بعض الاجسام كذلك كالهواء واجتبت الاشربة بقياس اللون على اكون وما قيل
الاتصاف على ما بعده وما ضعيفان لان القياس الغير الشتمل على اجماع لا يفيد اليقين فكيف اتحا لغير
مع قيام الفرق فان اكون لا يعقل خلوه من غير ضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور جسم خاليا
عنهما اما امتناع الخلوهما بعد الاتصاف انما امتنع لا فتنار لثايل بعد الاتصاف لانه لا ان الصفة بخلاف
ما قيل للاتصاف لعدم الحاجة اليه **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام يجوز رؤيتها **قال**
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول** ذهب الاول الى ان الاجسام مرئية لكن لا
بالذات بل بالعرض في ثباتها لو كانت مرئية بالذات لوفى الهواء والتالي باطل فالقدم مثله وانما
يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا كضروري يشهد به الحسن الضرورة وهو العقل على
ذلك ولم اعرف فيه مخالفا **المسئلة السادسة** في ان الاجسام حادة **قال**

الاجسام حادة

والاجسام كلها حادثه لئلا انفكاكها من جوئيات متناهية حادثه فانها لا يتخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث

وهو ظاهر
واما تناسي
جزيئاتها فلا
وجود ما لا
يملكه محال
للتطبيق على
ما ترى ويوصف
كل حادث
بالاضافتين
المتقابلين
ويجب زيادة
المتصف باحدهما
منه وكذلك
على المتصف
بالاخر من غير
التأخر والزيادة
ايضا

والاجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جوئيات متناهية حادثه فانها لا يتخلو من الحركة والسكون
وكل منهما حادث وهو ظاهر **قول** هذه المسئلة من اجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب
هي الحركة العنيفة بين الاوليل والتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبني الفوايد الملائمة
وقد اختلف الناس فيها فذهب السلون واليهود والنصارى والجوس الى ان الاجسام محدثة انها وذهب
جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل قولهم في ذكرناه في كتاب المنهاج اذا عرفت هذا فنقول للتلليل
على ان الاجسام حادثه انها لا يتخلو من جوئيات متناهية حادثه وكلها هذا شأنه فهو حادث
فلا اجسام حادثه الصفة فلاق الاجسام لا يتخلو عن الحركة والسكون وهي مودعها من متناهية اما
بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لا يحسم لا يعقل موجود في الخارج منفكا عن المكان فان كان
ثابتا فيه فهو ثابت كن وان كان منفكاً عنه فهو المتحرك واما بيان حدوثها فظلال الحركة هي حصول
يتم في تحريكه ان كان في غير اخذ السكون هو محصور في التحريك هذا ان كان في ذلك التحريك متناهية
كل واحد منهما يستدعي نسبته بالغير والارثي غير مسبوق بالغير متناهية كل واحد منهما ليست قديمة
وايضاً في كل واحد منهما يجوز عليه الصد والتغير لا يجوز عليه لئلا اما الصفة فلا يصلح تحركه على
الاطلاق فان كل جزء من مركبه هدم ويوجد عقبيه جزء اخر منها وكل ما كن فانه اما بسيط او مركب
وكذا في ما كن يمكن عليه الحركة لنفسه او لغيره من اجزاء الملافة منه لغيره من الاجسام والجانبا الذي لا يغير
في قبل الملافات فمكن على غير الملافة الملافات كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون في
الحركة فكانت الحركة جارية عليه واما المركب فانه مركب من البسيط وقوف الدليل الذي ذكرناه
في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبر فلاق القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحال
عنوان كان جازي الوجود استند الى علة موجبة لاستحالة صدود القديم عن الحاضر لان الحاضر
يفعل بواسطة القصد والذاعي والقصد انما يتوجه الى ايجاد المعدود وكل او الحاضر حادث فلو
كان القديم او المؤثر كان ذلك المؤثر موجبا ان كان واجبا لذاته استحال عدمه فاستحال عدمه
معلوله وان كان ممكننا قلنا الكلام لا يرفا ان يتسلسل وهو محال او ينهي الى مؤثر موهوب يتجلى عنه
فيستحيل عدمه معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه المتعبد بيتا جازا المعد على الحركة والسكون
فيستحيل قديمها **قال** واما تناسي جزيئاتها فلا وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما ترى
ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من غير تأخر وكذلك على
المتصف بالاخر فينقطع التأخر والزيادة ايضا **قول** لما بين حدوث الحركة والسكون شرع

والضرورة قضت بحدوث ما لا يتفك عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة وما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت

حدوثها

وحدوثها

بوقتها

قبله والمختار

يرجع احد

مقدوره

الان في بيان تناهيهما لان بيان حدودهما غير كاف في الدلالة التامة بهذا المقام هو المتركز بين الحكماء المتكلمين فان المتكلمين يمتنعون من انضاف الجسم بحركات لا يتناهى الا اذ لا يجوز ذلك والتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه اربعة ان كل فرد موجود حادث بالجموع كذلك وهو ضعيف لا يازم من حدوث كل فرد وحدوث الجموع الثلاثة انها قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى بمقدور فان الاصل ان زيد من الثانية لا يازم متناهيةما الثالث لتطبيق وهو يؤخذ جملة الحركات من الان الى الازل جملة ومن زمان الخلق فان الى الازل جملة لتزعم نطق احد المجملتين بالآخرى فان استمر الى ما يتناهى كان الزايد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص يتناهي لئلا يدا له انما زاد بمقدوره متناه والزايد على المتناهي بمقدوره متناه يكون متناهيا الرابع ان كل حادث وصف باضافتين متناهيهما السابقة والمسبوقية لان كل واحد من الحوادث لتغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده لاحقا لما قبله والسبق واللاحق اضافة ثان متقابلتان وانما يصح انضافهما لهما اخذا بالتفسير الى شئين اذا عرفت هذا فنقول اذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللاحق المتباينتان بالاعتبار متقابلتين في الوجود ولا يحتاج في تعاقبهما الى توقف تطبيق ومع ذلك بحيث كون السابق اكثر من اللاحق في الحاجة الى الذي وقع فيه الانقطاع والى هذا السابق بقوله ويجب زيادة النصف باحدى ما عني باحد الاضافتين وهو اضافة السابق على النصف بالآخرى اعني اضافة اللحق فان اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فيكون متناهية والسوابق ايضا يكون متناهية لنها زادت بمقدوره متناه وهذا الوجه الاخير مستنبط من كلامه القدامى **قال** والضرورة قضت بحدوث ما لا يتفك عن حوادث متناهية **اقول** لما بين ان الاجسام لا يتفك عن الحركة والسكون وبين حدوثها وتناهيها وجب لقول بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوث ما لا يتفك عن حوادث متناهية **قال** فالاجسام حادثة وما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها **اقول** هذا يقتضي ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام وانما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها ويفتقر الوجود الى محل فكل فرد في اجساما نيرة وغير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية نيرة فلا متناهي قيامها بغير الاجسام واذا كان الشرح حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة وانما غير الجسمانية تنبأ الى الدليل على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف انما قصد الاعراض الجسمانية نيرة يقول لما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها **قال** والحدوث انقص بوقتها اذ لا وقت قبله والمختار يرجع احد مقدوره

بلا داع و مرجع عند بعضهم والمادة متغيرة والقبليّة لا يستلزم الزمان وقد سلف تحقيقه

بلا داع و مرجع عند بعضهم **اقول** لما بينت حدوث العالم شرع في الجواب عن شبهة الفلاسفة وقولهم
شبههم ثلاثة اجاب لمقتضياتها في هذا الكتاب المشبهة الاولى هي اعطاهم قالوا المؤثر التام في العالم
امان يكون اذ لا احد ثاقان كان اذ لا احد لمقدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاش
مع لا ثاقه لو تاخر عنه لم يوجد لم يخل امان يكون فيجوز اذ لا اول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا
تاما ليس يتام هذا خلف والثاني ترجيح احد طرفي الممكن لا المرجح لان اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي
يوجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً غير مرجح وان كان المؤثر في العالم
حادثاً نقلنا الكلام الى حادثة حدوثه ويزم التسلسل والانهاء الى المؤثر القديم وهو حال يختلف الاثر
وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة لوجوه احدها المؤثر
التام قديم لكن الحدوث المختص بوقت الاحداث لا يتقاء وقت قبله فالوقاات التي يطلب فيها التزجيح
معدومة ولا يتمايزا لانه الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدى بوجوده مع اوله في
العالم ولم يكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلاً **الثاني** ان المؤثر التام انما
يجب وجوده مع كونها موجبا انما اذا كان مختاراً فلا فرق المختار يرجع احد مقدوريه على الاخر لا المرجح
فالعلم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا ايد بوجوده لكن المؤثر المختار اذا ايجاد وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده لا لامر **الثالث** انه لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة يقتضي وجود العالم فيها دون ما قبل
ذلك الوقت وما بعده فالمؤثر التام وان كان حاصله الازل لكن لا يجب وجوده العالم فيه تحصيلاً لتلك
المصلحة **الرابع** ان الله تعالى علم بوجوده في العالم الوقت وجوده وخلاف علمه غال فلم يكن وجوده قبل وقت
وجود الاداة المختصة لذاتها **السادس** ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لا لث
المحدث هو ما سبقه لعدم والازل لان ما لم يسبقه لعدم ولجميع بينهما محال فترادفهم بالحدوث
فانه معلول فسلته اما القديم فيلزم تقدمه واحداث قبله في التسلسل **قال** والمادة متغيرة
اقول هذا جواب عن شبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بما كان
وجوده وذلك لان الامكان ليس امر عدياً والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنقوص ولا مقدرة
القادر ولا تاضلها به مفار وليس جوهر لانه نسبة واضافة فهو عرض فحاله يكون سابقاً عليه وهو الماد
فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل تفككها عن الصورة لزم قدم الصورة فلم يبق في الجسم وان كانت
حادثه تسلسل بالجواب قد بينا ان المادة متغيرة وقد سلف تحقيقه **قال** والقبليّة لا يستلزم
الزمان وقد سلف تحقيقه **اقول** هذا جواب عن شبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث

الفصل الرابع في تجوهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه واداة وجوده مدخولة كقولهم الواحد

لا يصدر عنه
امران ولا سبق
لمشروط بالآخر
في تأشيره
ادواته
لما انتفت
صلاحته التأثر
عند ان المؤثر
منا احتار

فان عدمه سابق على وجوده وانقسام السبق منتفية ههنا الا الزمان وكل حادث يستدعي سابقا بفترة الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزمان يكون زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار لم يحكم لزوم قدمها لكن محركه صفة الجسم فيلزم مقدمه والجواب ما تقدمه من ان السبق لا يستدعي الزمان والا لزم الفصل

قال الفصل الرابع في تجوهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه اقول

من البحث عن تجوهر المقارنة شرع في البحث عن تجوهر المجردة ولبعد ما عن بحث آخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في القول بالمجردة واعلم ان جماعة من المتكلمين نقوا هذا الجواهر واحتجوا بانه لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا بصفا كان مشاركا للجواهر في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام ضعيف لان الاشتراك في الصفات الستينية لا يقتضي الاشتراك في الذات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عدا ما هما مامع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذات لان الاشياء المختلقة تدل على انها لأم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذا الجواهر مجردة مشاركة للواجب في وصف المجردة وهو سبق مشاركتها في تحقيرة ولهذا اجمعت هذه الجواهر المجردة **قال** وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط بالآخر في تأثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحته التأثير عنه لان المؤثر ههنا احتار **اقول** لما بين انتفاء المجزئ بعد الجواهر المجردة انه هو العقل شرع في بيان انتفاء المجزئ بثبوتة وذلك لان الصفات الستينية داخله واكثر الغلاة سقتهم الى ان المعالوم الاول هو العقل الاول وهو موجود مجردة عن الاجسام والمواد في ذاتها وتأثير معانها ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثر باختياره كثرة جماته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثامن وهكذا الى ان ينتهي الى الاخير وهو المسمى بالعقل القاتل الى العقل الاخر التاسع وهو فلك القم ما استدلو اهل اثبات تجوهر المجردة التي هي العقول بوجود الاول قالوا ان الله تعالى اوجد فلا يكون حلة للمتكثرة فيكون القاد رغبنا بعد فلا يجلو اما ان يكون جمعا او مادة او صورة او قضا او عرضا او عقلا والاشتمال كلها باطلا فيكون الاخير اما الاول فلا في كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعالوم الاول واحد وادله هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران واما الثاني فلا في المادة هو تجوهر القابل فلا يصح للفاعلية لان نسبة القبول لا مكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة الشيء الواحد الى الواحد نسبة الامكان وجوب فاذا رجع الى المادة للفاعلية لم يكن في المعالوم الاول السابق على غيره

وقولهم استدادة الحركة توجب الزادة المستلزمة للنشيبه بالكمال اذا طلبها حاصل فعلا او قوة بوجوب القوة

وغير الممكن
محال لتوقفه
على دوارها
او جينا انقطاع
وعلى حركاتها
الطلب مع
المتانفة في
امتناع طلب
الحال

الاول المعلول الاول يجب ان يكون علة فاعلة لما يبعده والمبدا القسم اشار بقوله والاما انتفت صلاحية
التاثير عنه فلا سبق للمادة التي لا يصلح ان يكون فاعلا لانه اذا لم يكن سابقا بقية لم يكن هو المعلول الاول لما
يقين ان المعلول الاول سابق على غير من المعلولات واما الثالث فلان الصورة مقتضية في فاعليتها و
تاثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت وجودية
مشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الاول لتاثر على
غيرها كما كانت مستغنية في عيلتها عن المادة وهو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة في وجودها للنشيب
الى المادة فلا يكون سابقا بقية عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق بالذوق والى
هذا اشار بقوله ولا سبق لسرطاي للصورة بالذوق اي بالمادة في وجوده واما الرابع فلان النفس
انما يفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الاول لكانت علة لما يبعدها من الاجسام فتكون
مستغنية في فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال فبما مشروطة تاثيرها بالاجسام
فلو كانت سابقا بقية عليها لكان السابق مشروطا بالذوق في تاثير الاستدانة ليد وهو محال والى هذا اشار
بقوله ولا سبق مشروطا بالذوق اي النفس بالذوق الى الجسم في تاثيره واما الخامس فلان العرض يحتاج
في وجوده الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر كما هي فيكون السابق مشروطا بالذوق
في وجوده وهو ما طلب بالضرورة اليه اشار بقوله ولا سبق مشروطا بالذوق في وجوده فالحاصل ان القوة
والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليها والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا
يكون مقدما عليه تقديرا لعل على المعلول والاستغناء في تاثيرها عن ذاعف هذا الدليل
فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فان المختار يتعدى
اثاره وفعاله وسيله الدليل على انه مختار قال

وقولهم استدادة الحركة توجب الزادة المستلزمة للنشيبه بالكمال اذا طلبها حاصل فعلا او قوة بوجوب القوة
للتشيبه بالكمال اذا طلبها حاصل فعلا او قوة بوجوب لا انقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوارها
او جينا انقطاعه وعلى حركاتها والطلب مع المتانفة في امتناع طلب المحال اقول هذا هو الوجه
الثاني من الوجوه التي استد لوجها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان يقول
حركات السموات ارادية فلا تفهم استديرة وكل حركة مستديرة ارادية لان الحركة اتا طيحية
او قسرية والمستديرة لا يكون متروكا للطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فان تركه يستمر
التغير اليه واذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع ولا قسرية
انما اراد يتروكل حركة ارادية فانها يستدعى مطلوبا لان العبد لا يدور ذلك المطلوب يجب ان

يستكمل الطالب والآلة متوجبه بالطالب نحوه فاما ان يكون كالأشياء في حال ولا كما زانقطاع
 الحركة لانه لا بد ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس كالأشياء في ذاته فتركه الطالب اذا كان
 المطلوب كالأشياء حقيقة فاما ان يحصل بالكلية وهو حال والا لا تقطع الحركة فيحصل على التساقط
 ولما كانت كالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لانه كامل في جوهره وباقى مقولا انه غير وضع
 اوضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها الا وضع يحصل له الاوضاع كالأوضاع لا غاية لها معدومة
 ولا يمكن حصولها دفعة فمما يحصل على التساقط ثم ان الفلك لما تصور كالات العقل وانه لم يبق فيه شيء
 بالقوة الا قد خرج الى الفعل اشتاق الى التفسير به في ذلك المستخرج ما يغير بالقوة الى الفعل ولما قد
 ذلك دفعة استخرج كالات اوضاعه على التساقط فقد ظهر من هذا وجود عقل يشبه به الفلك في حركته
 فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطء لا يقال له يتحرك لاجل دفع
 السافل ولولا يختلف في سرعتي والبطء والجهة لذلك لاننا نقول الفلكيات اشرف من هذا العالم
 ويستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل والا لكان مستكملا به فاكامل مستكمل بالتأخر من ذلك
 فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها ولا في ميتها لاجل دفع السافل فهذا يقرب الدليل والجواب عن هذا
 معنى على ذلك الحركة ونحن قد بينا حديثا العالم فيجب نقتطعها فيبطل هذا الدليل من اصله وايضا
 فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب الاقسام التي ذكرها ليست حاضرة سلمنا لكن لا يجوز
 ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله اولها ومما حصل ولا تعود للطلب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور
 بذلك ثم نقول لا سلمنا ان الحركة الفلكية دورية فلم يتحرك على الاستقامة سلمنا ان دورية فلم
 لا يكون قسرية قوله انتفاع الطبع يقتضي انتفاء القسرة فلما ممنوع فان حركة المحو والحدو حركة قسرية
 وان كانت بالعرض وهو دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما يراد لغيرها فلم
 حصر ذلك الغرض استخرج الاوضاع ولولا يجوز ان يكون للفلك كالات غير الاوضاع معدوم كالات
 للجددة وايضا فانه على قدر خاص في انواع الكوثر معدومة وكذا كثير من الكيف فلم اوجبه
 الحركة في الوضع للتبعية باستخراج انواع الاوضاع ولم اوجبه استخرج باق الاعراض من الكيف والكيف
 بل الاوان غير معدومة مع استحالة حصولها عند كالات لا يجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم
 اوجبه وجود عقل يشبه به الفلك ولولا يقال ان خروج الاوضاع كالات معدوم له فيترك الطالب شيئا
 حاضرة المتبعية سلمنا لكن لا اوجبه دفع السافل وحديث الاستكمال مع انه مخطى غير انه لا يرد بالجملة
 هذا الوجه ضعيف جدا فلو عرف هذا فخرج الى تتبع الفاظ الكتاب قوله وقولهم بقر بالجزء عطف على

وقوله لا علية بين المتضايين والا لا يمكن المتنع اذ على الاقوى بالاضعف لمنع الاستناع الذاتية

قوله كقولهم وقوله استدارة الحركة يجب الا ارادة اشارة الى ما نقلنا عنهم من ان الحركة المستديرة لا يكون الارادية وقوله المستند للثبته بالكمال اشارة الى ان الثبابة من الحركة ليس كما لا يحصل فتم ولا تمتنع الحصول بل هو حاصل على التعاقب وقوله اذا طلب حاصل ضل الاوقوة وجب لا انقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصل بالافعل والا لا نقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة ايضا وقوله وغير الممكن حال اشارة الى ان الكمال اذا كان متمنع الحصول استحالة طلبه وقوله لوقفه على دوامها اوجبت انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وبقد بيننا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقتسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان وهو ان يمنع حصر اقتسام الطلب في انه انما ان يكون كمالا حاصل او متمنع الحصول ويحصل على التعاقب قوله مع المنازعة في امتناع طلب الحال اشارة الى الاعتراض اورد هو اننا تمنع استحالة طلب الحال الجواز الجمل على الطالب قال وقوله لا علية بين المتضايين والا لا يمكن المتنع اذ على الاقوى بالاضعف لمنع الاستناع الذاتية أقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلو بها على اثبات العقول وتقديره ان نقول لا فلا يمكنه فعلها علة فهي ان كان غير جسم ولا جسام فيثبت المطلوب وان كانت العلة جسما لزم الدوران كانت جسما فاما ان يكون محال في المحوى او بالعكس الثاني محال لان المحوى اضعف من المحاوي فلو كان المحوى علة لزم تقليل الاقوى لذاته هو المحاوي بالاضعف الذي هو المحوى وهو محال والاول وهو ان يكون المحاوي علة في المحوى محال ايضا وبينا انه يتوقف على مقدّمات احديهما ان الجسم لا يكون علة الابد صير بدته شخصاً معيناً وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجوداً بالافعل ولا وجود لتغير الشخص الثاني ان المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكناً وانما المحض الوجوب به وجود العلة وجوبها الثالث ان الاشياء المتضاربة لا تتعاقد في الوجود والامكان اذ اعرفت هذا فنقول لو كان المحاوي علة المحوى لكان متقدماً لشخصه المعين على وجود المحوى فيكون المحوى فينبذ ممكناً فيكون انتفاء الخلاء ممكناً لانه مصاحب لوجود المحوى لكن الخلاء متمنع لذاته وبالجواب بعد تسليم انتفاء الخلاء لا نسلم كون الاستناع ذاتياً فانقطع هذا منزع التبع الفاظ الكمال فنقول قوله لا علية بين المتضايين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين المحاوي المحوثة وهما المتضايين لان احدهما من حيث هو حاص ومضاف للذات والآخر من حيث هو محوٍ مضاف له وهذا الوصفان من باب المضاف وقوله والا لا يمكن المتنع اشارة الى ما بيننا من امكان الخلاء المتمنع لذاته على تقدير ان يكون المحاوي علة وقوله اذ على الاقوى بالاضعف اشارة الى ما بيننا من كون الضيف علة في القوي على تقدير كون المحوى علة للمحاوي وقوله لمنع الاستناع الذاتية كما اشار الى ما بيننا في

واما النفس فهي كالاول الجسم طبعي الى ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيلا سخطا لئلا يدور والمماض في الاقتصاد

و لطللا احما

من النفس

مع ثبوت اللغز

الجواب من المنع من كون المحالة مستتغيا لثباته فهذا ما فهمنا من هذا الموضوع **المسئلة الثانية**
في نفس الناطقة **قال** واما النفس فهي كالاول الجسم طبعي الى ذي حيوة بالقوة **اقول** هذا
هو الجسم عن احوال انواع الحيوة هو الجسم عن النفس الناطقة وقبل البحث عن احكامها شرع في تعريفها
وقد عرفها الحكماء انها كالاول الجسم طبعي الى ذي حيوة بالقوة لان الجسم اذا اخذ بمعنى المادة كان
النفس المنفصلة اليه الذي يحصل من اجتماعها نبات او حيوان او انسان صورة واذا اخذ بمعنى الجسم
كانت كالا لان فيه طبيعة الجسم ناطقة قبل الفصل وعرفوا النفس بكلا دون الصورة لان النفس
الانسانية غير محالة في البدن فليست صورة له وهي كالله واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي يتقيد
به الشيء كالغصون ومنه ثمان وهو ما يمرض للنوع بهذا كالمزاجات اللزقة والمعادسة فالنفس من القسم
الاول وهي كالجسم طبعي حتى البساط بل هي كالجسم طبعي الى مصدره فاعمال الحيوة التي هي لتقدي
والقوة والتقليد والادراك والحركة والارادية والتعلق **المسئلة الثالثة** ثم ان النفس
الناطقة ليست هي المزاج **قال** وهي مغايرة **اقول** هي في غير سخطا للدور **قول** ذهب المحققون
الى ان النفس الناطقة مغايرة للمزاج وعليه ثلثة اوجز الاول ما ذكره الاول ان النفس الناطقة شرط
في حصول المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا
يكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاسخالة الدودة في هذا الوجه نظرا لانهم جالوا وحدوا النفس باستعداد
الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الان حدثا الاجتماع من النفس والشئ ههنا كلالا يطول ليس هذا موضع ذكره
قال ولما افترق الاقضية **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المزاج ينافي النفس في
مقتضاها كما في العشرة فان مقتضى النفس بحركة الجانب مقتضى المزاج بحركة الجانبين ونضاد
الاثام يستدعي تضاد المؤثر فمهما الماقتضين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما
الماقتضى نفس بحركة اثنان تكون الحركة نفسانية لا يقضيها المزاج كذا في الحركة الاثنان على
وجه الارض فان مزاجه تقضي لشكون عليه نفسه تقضي بحركة او بان يكون طبيعة لا تقضيها النفس كما
في حال المغنوق **قال** و لطلان احدهما مع ثبوت الاخر **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على
ان النفس مغايرة للمزاج وتقريره ان الادراك انما يكون بواسطة الافعال فاللاس اذا ادرك شيئا
فلا بد من ان يفعل عن الملموس فلو كان اللام هو المزاج لطل عند تضاده وحديث كيفيته مزاجية اخرى
وليس المدرك هو الكيفية الاولى لطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لان

لما يقع التفافه عن المشاركة فيه والتبدل فيه هو مجرد تجرد عارضها وعدم انقسامها

المدركة لا بد وان يفعل عن المدرك والشيء لا يفعل عن نفسه **المسئلة الرابعة** فان النفس ليست هي البدن **قال** ولما يقع الغفلة عنه **اقول** ذهب لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المتأخرون بوجوه ثلاثة الاول ان الانسان قد يفعل عن بدنه واعضائه واجزاء الظاهرة والباطنة وهو منصوص ولذا انه نفسه فيجب ان يتأخر بها فقله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي من غير اى والنفس مغايرة لما هي شرطا غير ولما يقع الغفلة عنها عن البدن **قال** المشاركة فيه **قول** هذا هو الوجه الثاني الذي اطلق ان النفس ليست هي البدن **ثبوت** ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فان مشاركه لغيره من الاجسام في الحقيقة ان الانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفة في النفس الانسانية وما به المشاركة غيرها به المباشرة فالنفس غير الجسم فقله المشاركة فيه عطف عن قوله الغفلة عنها اى وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنها والمشاركة **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وقرره ان اعضاء البدن واجزاءه يتبدل كل وقت ويستبدل ما ذهب به من فناء الحرارة العنصرية يقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائم الغلظ والاستحلاف والهوية باقية من اول العمر الى آخره المتبدل مغاير للبقاء فالنفس غير البدن فقله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به اى وهي مغايرة لما يقع المشاركة والتبدل فيه **المسئلة الخامسة** في تجرد النفس **قال** ومجرب في تجردها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس فافضل مجربا ام لا فاقيلون بانها جوهر اختلوا في انها هي مجردة ام لا والمشهور عند الاول ايل وجماعة من المتكلمين كمن فوجئت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجردة ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المتأخرون واسدل على مجردتها بوجوه الاول تجردها عارضها وهو العلم وتقر هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقتها فيكون مجردة التجرد ما قلناه وهو النفس بحسب ان يكون مجردة الاستحالة لحلول التجرد في المادة **قال** وعدم انقسامه **اقول** هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس عن العلم غير منقسم فقله اعني المعروض كذلك وتقر بهذا الدليل يتوقف على مقدمات احدها ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فافضل واجبا لوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة الثانية ان العلم لها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما اول والثاني باطلا لانه عند الاجتماع اما ان يحصل امر زايد ولا يكون فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بل هو مخالفت وان كان الاول فذلك الزايد اما ان يكون منقسما فيعود البحث او لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وان كان كذلك

وقوله ما يحجر المقارنات عنه وحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا ولا يستلزم استثناء العارض

استثناء العارض

جزءها فاما ان يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون مجزعا وبالكل هذا خلف وبعضه يكون مافيه شبهة
غير مبهم منقسم هذا خلف الثالث ان محل العلم غير منقسم لا انه لو قسم لا قسم العلم لا انه ان محل
في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك المحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو العلم او في اكثر من جزء فاما
ان يكون المحل احدهما من المحال في الاخرى محال بالقوة او غير منقسم لا تقسيم الانقسام الى اجزاء كل جسم وكل
جسم في فهو منقسم لا قد يتبين ان لا وجود لوضوح غير منقسم واذا ثبت هذا المقدمات ثبت نجدة النفس
وفيه نظر للنوع من المساوات مطلقا عند المساوات في فئات المجزء بكل المعلوم **قال** وتوتها
على ما بهجر المقارنات عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث تقريرا ان التقوى البسيرة يقوى على ما لا يقوى عليه
المقارنات للمادة فلا تكون مادته لا تقوى على الايتناهي لا تقوى على تعلقات لاعداد البصر
المناسبة ويدتينا ان القوة اجسامية لا يقوى على الايتناهي فيكون مجزء وفيه نظرا ان الثقل يقول
الفعل وبول ما لا يتناهي في الجسميات يمكن **قال** وحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا
اقول هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت جسما من قلب او دماغ لكانت دائمة الثقل
له او كانت لا تتقله البسيرة والتالي باطل بتسميه فكذلك المقدم بيان الشبهة ان القوة العاقلة اذا حلت
في قلب او دماغ لم يحل اما ان تكفى صورة ذلك المحل في الثقل ولا تكفى فان كفت لزير حصول الثقل
دايما لدوام تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم يعقل البسيرة لاستحالة ان يكون ثقلها مشروطا
بحصول صورة اخرى لها فيها والا لزم اجتماع المتكلمين واما باطلان الثاني فطال ان النفس فعل القلب
والدماغ في وقت دون وقت ولنجح الى الفاظ الكتاب فقوله وحصول عارضها بسيرة بالعارض الثقل
وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا وحصول العارض وهو الثقل بالنسبة الى ما يعقل محلا من
قلب ودماغ حصولا منقطعا لا دماغا **قال** ولا يستلزم استثناء العارض استثناء المعارض
اقول هذا وجه خامس يدل على نجدة النفس وتقريره ان النفس يستغنى في عارضها بقوى الثقل
عن المحل فيكون في ذاتها مستغنية عنه لان استثناء العارض يستلزم استثناء المعارض لان المعارض
محتاج الى المعارض فلو كان المعارض محتاج الى شيء لكان المعارض في الاحتياج اليه فاذا استغنى المعارض
وجبا استثناء المعارض وبيان استثناء الثقل عن المحل ان النفس يدرك ذاتها لذاتها لا لا تدرك
بذلك انها يدرك ادراكها لذاتها ولا انها تاكل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات
فاذن هي مستغنية في ادراكها لذاتها والاتها وادراكها عن الالة فيكون في ذاتها
مستغنية عن الالة ايضا فقوله ولا يستلزم استثناء العارض عني بالعارض ههنا الثقل

ولا تنفك التهيئة والحصول القدر ونحوها تحت حدّ يقتضي وحدتها واختلاف العوارض يقتضي اختلافا

وقوله استثناء المعروف عن يه النفس التي يبرز لها التثقل **قال** لا تنفك التهيئة
أقول الذي فهمنا من هذا الكلام ان هذا وجه ايراد على تجرد النفس بقرينة القوة المنطقية
في الجسم بضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرطيتها بالنفس بالحد من ذلك فانها تقوى
حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى ونكث ثقلها فلو كانت جسمانية لضعف
بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفتت بتعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها
ليست جسمانية **قال** والحصول القدر **أقول** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس و
تقريره ان القوة الجسمانية مع تواردا لافعال عليها وكثرتها تضعف وتكثرتها لا ينفعل عنها
فان من نظر طولها الى قرص الشمس لا يدرك في الحال غير ما ادراكا تاما واما القوة النفسانية
بالحسن من ذلك فان عند كثرة الثقلات يتوهم زيادتها الحاصل عن كثرة افعالها وضد ما يحصل القوة الجسمانية عند
كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله والحصول القدر **قال** سابع من ذلك ان النفس الممتدة
في النوع **قال** ودونها تحت حد واحد يقتضي وحدتها **أقول** اختلاف الناس في ذلك
فذهبوا لاكثره ان النفوس البشرية متحد بالنوع متكثرة بالاشخاص وهو مدعي راسطا طائفة
جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالفرع والحج المفعول على وحدتها بانها ليست لها حد واحد والاول
المختلفة بتفصيل اجزاءها تحت حد واحد وعددي في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس
بل هو ما ذكره بل المفهوم النفس هو المعنى الكلي وذلك كما عمل ان يكون نوعا يتجمل ان يكون جسدا فان قال بهذا الكل حد
لكل نفس لا يفصل من كل عرض يوما فلما في القول من ان ذلك الزمان الدليل ان الاشياء المتأخرة انما صح جمعها
في حد واحد لو كانت متحد في الماهية فلما استغفنا واحدة من الدخول في الحد الواحد لزم الدور
والتحديد ليس راجعا الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر والا لكان الحد محسوبا
الاسم لا محسوبا بغيره **قال** واختلاف العوارض يقتضي اختلافها **أقول** هذا جواب
عن شبهة من استدلل على اختلافها بقرينة الدليل انهم قالوا لوجدنا النفوس البشرية يختلف في القوة
والفجر والركاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفة
فان بادر المزاج قد يكون في غاية الرخاوة وكذا احاد المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج
قد يبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية لا تقا قد يكون بحيث يقتضي خلقا
والحاصل منه فعلنا انها لوازم الماهية وعند اختلاف اللازم يختلف الماهية والبيان المأزوم
مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان

مختلفا

وهي مادة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازيلته لزواجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او بثبوت ما ينبت
وهو مع البدن

تختلف الا بلامر ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذا الوجه معناه اخطأ هذا صورة ما اجاب به المصنف في بعض كتب
عن هذه النجدة في هذا نظرا لافترج الجواب ما ذكره ههنا وهو ان هذه عوارض مقارعة غير لازمة فاختلا
لا يقتضي اختلافا للمعرض **المسئلة السابعة** في ان النفوس البشرية خادثة **قال** وهو
خادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازيلته لزواجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او بثبوت
ما ينبت **اقول** ان المصنف التماس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها خادثة وهو ظاهر على قواعدهم
المابته من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولا جلة ذلك قال المصنف وهو ظاهر على قولنا وانما الحكم
قد اختلفوا ههنا فقالوا رسلوا انها خادثة وقالوا فلا همون انها قد بدتوا المصنف ذكر ههنا حجة رسلوا ايضا
على اعمدوت وتقرير هذه النجدة ان النفوس لو كانت ازيلته لكانت اما واحدة او كثيرة والغيبا باطلا
فالقول بقدمها باطل لما الملازمة فظاهرا ما بطلان وحدتها فلا فلا لو كانت واحدة انلا فاما ان
يتكرر فيها الايزل ولا يتكرر في الثاني باطل والا لزمان يكون ما يعلم زيد يعلم كل واحد وكذا سائر
الضغائن لنفسا نية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئا وعمر جالس به ولو اتحدت
نفسا ههنا لزم اتصاف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضا لانها لو تكرر لكانت لنفسا
الوجود ثانيا لان اما كانتا حاصلتين قبل الانفصال فتد كانت لكثرة خاصة قبل فرض حصولها
هذا خلف وانما ان قال حدثتا بعد الانفصال وهو محال والا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس
التي كانت موجودة واطن ان قوله والا لزم اجتماع الضدين اشارة الى هذا اللوازم الشاسية عن هذا
القسم من المتفصلة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة
فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكررها فضاء واحدا ووجه بين الضدين ايضا والقول بالكثرة
مع تجردها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدتها بين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين
الضدين ايضا وانما بطلان كثرتها ان لا فلا ان الكثرة لهما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض
والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالواقع كذا الثاني لان كثرته اللوازم يستلزم كثرته
اللزومات واطن ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم
بطلان وحدتها بالواقع وقد اثبتنا وانما الثالث فلان اختلاف العوارض الذات المتساوية ^{التي} بالواقع
يكون عند تقدير المواد لان نسبة العوارض الى المشايين واحدة ومادة النفس البدن لا يستلزم الا انطباق
عليها قبل البدن لامادة والا لزم التناهي وهو محال واطن ان قوله او بثبوت ما ينبت اشارة الى
هذه **المسئلة السابعة** في ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس **قال** وهو مع البدن

على التساوي ولا يفتنه بفنائه ولا يصير به صورة الاخوان لا بطل ما اصلناه من التبادل ونقل بذاتها وتذكر

بالا للاشياء
بين المختلفين
وضعا من غير
استناد

على التساوي **اقول** هذا حكم ضروري اقرب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدا
فلو كان لبدن نفسان لكانت الذات ذاتين وهو محال فيتحيل خلق النفوس لكثرة بيدها
واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزران يكون معلوما احدهما معلوما للآخر
وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسئلة التاسعة** في
ان النفس لا يفتنه بفناء البدن **قال** ولا يفتنه بفنائه **اقول** اختلف الناس ههنا والغالبون
يجوز اعادة المعدود جودا فناء النفس مع فناء البدن والمفتون هناك منوها ههنا اما الاوائل
قد اختلفوا بينهم المشهور انها لا يفتنه اما اصحابنا قائمهم استدلو على امتناع فنائها بان الاعادة
واجبة على الله ثم على ما ياتي ولو عدت النفس ولا تمتنع عادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدود
يجب ان لا يفتنوا اما الاوائل فاستدلو بانها لو عدت لكان امكان عدمها بحيث جازي المحل فيا ويلها
لان الغالب يجب وجوده مع القبول ولا يمكن وجود النفس مع المعدود ذلك المحل هو المادة فيكون
النفس مادية فيكون مركبة ههنا خالف على ان تلك المادة فيتحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه
الحجة ضعيفة لانه مبني على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجودي وهو ممنوع سلبا لكن ذلك
يتنقض بالجوهر البسيط فقامت كونه بمعنى امكانها قبل المعدود فيكون مادية سلبا لكن لا يجوز
القول بكون النفس مركبة من جوهرين مجزئين احدهما مجزئ بمجره المادة والاخر مجزئ بمجره الصورة وقاما
جوهر المادة لا يكتفي ببقاء جوهر النفس فيتنقض ذلك بامكان محدث فانه يحقق هناك امكان
من دون مادة قابلة فكذا امكان الفناء **المسئلة العاشرة** في ابطال التنازع **قال**
ولا يصير به صورة الاخرى ولا بطل ما اصلناه من التبادل **اقول** اختلف الناس ههنا فذهب
جماعة من العقلاء الى وجود التنازع في النفوس بان ينتقل النفس التي كانت مبدا صورة ان يدالي بدن
عمر يصير به صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينه ما ذهب الاكثر من
العقلاء الى بطلان هذا المذهب الذي لا دليل عليه اذ قد بينا ان النفوس حادثه وعلة حدوثها قديمة
فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها فيخصص ذلك الوقت بالايضا وفيه الاستعداد اغاها
باعا لا العا بل اذ استعدادا تم وجب حدوث النفس المتعلقة فاذا حدث بدن وتعلقت به نفس يحدث
عن مباديها فاد انتقلت الى نفس اخرى مضلحة عنه لزر اجتماع النفسين لبدن واحد تدبيل باطلا ضرورة
التبادل في الايدان والنفوس حتى لا يوجد نفسا لبدن واحد وبالعكس **المسئلة الحادية عشر** في كيفية نقل
وادراكها **قال** عقل بذاتها وتذكر بالالان للامثاليين المختلفين وضعا من غير استناد **اقول** اعلم ان النقل

جدا لا يتصلح

هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور المجزئية وقد ذهب جملة من القدماء الى ان النفس
 تفعل الامور الصكية بذاتها من غير احتياج الى الة وتدرك الامور المجزئية بواسطة قوى جماعية
 هي محال الادراك والحكم الاول ظاهرنا فاعلم قطعاً ان ادراك الامور الكلية مع اخلال كل عضو يتوهم انه
 الة الثقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثالث وهو افتقارها في الادراك المجزئية الى الالات فلذا
 تميز بين الامور المنقطة بالمهمة المختلفة بالوضع لا غير كما اتفقت بين العين اليمنى واليسرى من صورة
 التي تتجلى لها وتتميز بينهما مع اتحادها بالتحقيقة واختلافها في الموضع فليس الامتياز بينهما بذات كل
 عما يلزم الذات لفرض سادسهما بل بامور غارضة في اختصاص كل واحدة منهما بما رضىها ليس في
 الوجود الخارجى لان الثقل فلذا يكون موجوداً في الخارج فليس الامتياز اذن للمأخوذه بل للقد
 فان كان محل احدهما هو عينه محل الاخرى استحالة اختصاص احدهما بكونها يعضد الاخرى بكونها
 يسكن لان الفارض نسبة اليها واحدة فحق ان يكون المحل مختلفاً حتى يكون الجانب الذي يعمل فيه احدهما
 غير الجانب الذي يعمل فيه الاخرى اذ عرفت هذا قوله وقيل بذاتها اشارة الى ما ذكرنا من ان الثقل
 للامور الكلية لذات النفس من غير الة وقوله وتدرك بالالات اشارة الى ان ادراك الامور المجزئية فاما
 يكون بواسطة قوى جماعية وقوله للامتياز بين المختلفين وضما اشارة الى ما مثلناه بين العينين
 وقوله غير سناد اي غير سناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر** في القوى الثمانية
قال وللنفس قوى يشاركها غيرهما هي الفاذية والثامية والمولدة **اقول** لما كان البدن
 الة للنفس في افعالها المنوطة به كان صلاحها بصلتها بصلها كان البدن مركباً من العناصر
 المتضادة وكان تأثير المجزئية النارية فيه الاحالة احتيج في ثباته الى اذ يابدل ما يتخلل منه فاقضت
 حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استغلال ما ذهب بما ياتى وذلك انما يكون والقول
 قولنا كان البدن اول خلقه محتاجا الى زيادة في مقدار على مناسب في قطاره باجسام ينقسم اليه من
 خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبيه بالبدن
 ينقسم اليه على تناسب في قطاره هي الثامية قولنا كان البدن ينقطع ويبدل فاقضت عناية الله تعالى
 الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى النفس ذات قوة يجعل بعض اجزائه يستعملون الصور
 الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلثة الفاذية والثامية
 والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالفاذية هي التي تحتل الغذاء والاشربة
 المغتذى ليخلف يدل ما يتخلل والثامية التي تزيد في قطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبلغ الى

وانه اخضر بها تحصل الادراك اما الجزئي والكلّي والقاذية المجاذبة والماسكة والمخاضية والذافعة وقد يتضاف

هذه لبعض
الاعضاء والقوى
مغاير للسمن
والصنوف عند
باطلة لا يستعمل
صدور هذه
الافعال المحركة
المركبة عن
قوة بسيطة
ليس لها شعور
اصلا واما
القوة الادراك
الجزئي فله السمن
وهو قوة منبهة
في البدن كله

في البدن كله

تمام الشئ والولادة هي التي يفيد الخ بعد استحالة في الرّم الصور والقوى والاخر اضع اعلم ان اسناد
الصور لهذه القوة باطل وسياق بيانه ان شاء الله تعالى **قال** واخرى اخضر بها تحصل الادراك
اما الجزئي والكلّي **اقول** للنفس ايضا قوى اخضر من الادراك هي الادراك اما الجزئي وهو لا يشعور
واما الكلّي وهو الثقيل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو اخضر من القوى الادراك المشتركة
وبين الثبات والتشقل اخضر من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال** في الثالثة
المجاذبة والماسكة ومخاضية والذافعة **اقول** القوة القاذية توقف فعلها على اربع قوى
ليتم الاغتذاء وهي المجاذبة للغذاء والماسكة له لتمضمضها خاصة وهي التي تجمل الغذاء الذي جذبته
المجاذبة وامسكه الماسكة الى تواريخه لان يحمل القاذية جزء من الفعل من المعتدى والذافعة
للفضلات **قال** وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء **اقول** قد يتضاعف هذه القوى
بعض الاعضاء كالعدة التي يجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي يمسك هناك والتي تقيمه الى ما
يصلح لان يصير دما والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة تفتدي به المعدة خاصة وقوة ماسكة
وقوة مخاضية وقوة ذافعة **قال** والقوى مغاير للسمن **اقول** القوى هي زيادة الجسم بسبب
اقتناء الجسم غربه من نوعه ويكون الزيادة متداخلة في اجزاء الجسم على مغاير السمن وكذا القول
مغاير للهرمال فان الواقف في القوة قد يمين كالشيخ اذا صار صبيانا اجزا والاصلية قد جفت صلبت
فلا تقوى الصبا على تفرقة ما فلا يتحقق النمو وكذلك التامى قد يفزل **قال** والصنوف عند
باطلة لا يستعمل صدور هذه الافعال المحركة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول**
تبسحكم النفس قوة يصد عنها التصور والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحكمة اذهب اليه المم
من ان ذلك حال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متغيرة فلا يصد عنها طبع غير شاعرة
بما يصد عنها بل يجب سنادا الى مدبركم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة
البسيطة لا يصد عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محامها البسيطة هو الكثرة فيكون هذا المركبات
على شكل الكثرات وهو باطل بالضرورة **المسئلة الثالثة عشر** في انواع الاحساس
قال واما القوة الادراك الجزئي فله السمن وهو قوة منبهة في البدن كله **اقول** لما فرغ
من الامر اعلم ان القوة النباتية شئ الان في البحث عنها ما اخضر منه وهو القوة الحيوانية اعني
الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبداءا بالاسنان باية الحواس يراى يجلب المنفع
وهو دفع الضرر ولما كان دفع الضرر الى من يجلب المنفع لا يراه قدم البحث فيه على غيره من القوى الخمسة

وفي هذه نظر منه الذوق ويستقر الى قوتها الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والصد ومنه الشم ويستقر الى وصول

واعلم ان النفس في غاية ما لبدن من حيث كذا ظاهر اجمع يدرك بها المنافع والملايم **قال** وفي فائدة
فقط **اقول** اختلاف الناس في ان النفس هل موقوفة واحدة او قوى كثيرة فالتجربة تدل على انها قوى اربع
الامة المحاكمة بين الاحاد الباردة الثانية المحاكمة بين الرطب واليابس الثالثة المحاكمة بين الصلب
اللين والرابعة المحاكمة بين الخشن والاملس لا القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال**
ومن هذا الذوق ويستقر الى قوتها الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والصد **اقول** الذوق قوة
قائمة بسطح اللسان لا يكفر فيها الملازمة بل لا بد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطهو
لانها ان كانت ذات طعم مائل للدهن لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال و
الشئ لا يفصل عن مائنه وان كانت طعم مضاف لم يرد الكيفية على امرها فانه في الصحة كانه المرض
قال ومنه الشم ويستقر الى وصول الهواء المنفصل من في الرائحة الى الخشوم **اقول** الشم
قوة في الدماغ يحمله زايدانان شيهتان بجلته الناري تابتان من مقدم الدماغ قد رعا لهن
الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلبة العصب يقتصر الى وصول الهواء القبول عن في الرائحة الى الخشوم
او وصول الاجزاء في الرائحة الى انترافانته بالذات فانه يدعوم الى ان الشم انما يكون بان يحل الهواء في
الرائحة ينقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان ذلك التجزير يفتح الرائحة وتذكرها قال اخوان الهواء المتوسط
يتكيف بتلك الكيفية لا غير لا يتغير من رقيق الخشن في الرائحة مع استنشاقها والم بشر بكلما على تجزير الارين وان
الشدة يحصل بكل واحد منهما **قال** ومنه الشم ويتوقف دراهما على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **اقول** ذهب
قوم الى ان الشم انما يحصل عند ضغط الهواء المنضغط بين الفم والقاع والمخرج الى الصماخ وهذا تدرك بجملة ما
الشماخ لا بعد التوقف لار على حركة الهواء دون الثلث والمثل ما الى هذا معنا وفيه نظر لان الصوت قد يسقط
من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله ولو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنه البصر وهو
قوة مودعة في المصبيتين اللتين يتلاقان ويتعارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك
ويتعلق بالذات بالصق والون **اقول** البصيرات اتان يتعلق الابصار بها اولاً وبالذات او
ثانياً وبالعرض الاول هو الضوء والون لا غير الثالث ما عداهما من سائر البصيرات كالشكل والحجم
والقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المراتب **قال** وهو راجع
فيما الى تارة واحدة **اقول** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تارة واحدة
فلا بصار بالعين معناه تارة واحدة وانفعاله من الخلق المرتبة هذه حقاً فمن ولهذا قيلت المذاهب
فيما لان الادراك ثابت في حقه صام لا يتغير وفيه التنازع وذهب الاشاعرة الى انه معنى زايد على

الهواء المنفصل
من في الرائحة
الى الخشوم
ومنه الشم
ويتوقف على
وصول الهواء
المنضغط الى
الصماخ ومنه
البصر وهو
قوة مودعة
في العينين
التي تتلاقان
ويتعارقان
الى العينين
بعد تلاقيهما
بتلك
ويتعلق
بالذات بالصق
واللون وهو
راجع فيما
التي تارة واحدة

يجب حصوله مع شرائط يخرج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه

تأثير واحدة **قال** ويجب حصوله مع شرائط **اقول** شرائط الادراك سبعة الاول عند البعد
المفرط الثاني عدم القرب المفرط وهذا لا يصح ما يلتصق بالعين الثالث عند الحجاب الرابع عند الضيق
المفرط الخامس ان يكون مقابلاً **افصح** المقابل السادس وقوع الضوء في المرتبة اتمام من ذاته لو من
غيره السابع ان يكون المرتبة كشيء بمعنى وجود الضوء واللون اذا عرفت هذا فقول عند المعترض الاول
عند حصول هذه الشرائط يجب الادراك بالضرورة فان سلم الحاشية يشاهد هذا الشمس اذا كانت
على خط نصف النهار بالضرورة ولو نشككنا لعقل في ذلك جاز ان يكون بحضورنا جبال شامخة وتواصل
هايلة كذا لا نذكرها وذلك سفسطة اما الاشاعة فلم يوجد ذلك وجوز لوصول جميع الشرائط
مع انتفاء الادراك واحتجوا بان زكي الكبير وغيره السبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع
شأوى الجميع في الشرائط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ادراكنا بعض الاجزاء
وهي القريبة دون الباع ويحقق التفاوت بخروج خطوطا ثلثة من واحدة الى المرتبة احدها عود و
الباقين ضلعا مثلث قاعدة المرتبة فالعود اقصر لانه يورث الحادة والضلعان اطول لانهما يورثان
القائمة **قال** يخرج الشعاع **اقول** اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه يخرج
شعاع متصل من العين الى المرتبة على هيئة مخروطية راسه من واحدة وتقعده ترة عند المرتبة وهو اختيار المفسر
وقال ابو علي ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرتبة في الرطوبة للجلد فيما والقولان عندنا باطلان
اما الاول فلان الشعاع انما جسم اعرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لانتعاع
ان يخرج من العين على صفة ما جم متصل بها الحركة القواب وايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية
لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى ولا يكون قسرية وظاهرها انها ليست ارادية لان الشعاع جسم
لطيف جدا فليزمر توشع عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلا تميز لجل
انطباع العظيم الصغير **قال** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج
من العين واتصل بالمرتبة وكان صفيحتا كالمراة انعكس عنه الشكل لان نسبتته الى المرتبة كنسبة العين
اليها ولهذا يجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ويجب ان يشاهد المراة كل وضعية اليها
كوضع الزاوية فان انعكس الشعاع الى الزاوية ففسد مدرك وجهه واذا انقفت الضفالة لم يحصل الانعكاس
كالاشياء المخشنة التي نشاهد ما فاتة لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعدم الملازمة وهذا علة
اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المراة واما الغالبون بالانطباع ^{فقالوا} انه ينطبع في المراة صورة
المرتبة ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المراة

وان عرض تعدد التهمين تعدد الجهة ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين الحسوسات لرؤية القطر خطأ و
الشبهة دايرة

لرؤية يتبين من المتيقن **قال** وان عرض تعدد التهمين تعدد المتيقن **اقول** هذا اشارة الى علة
الحصول عند المتأملين بالشماع والتسبغ في حصول عدم ان التوالمات من العين على الشكل المخروط مسافة
بالقوة المتعددة من العين الاخرى في سهم المخروط فاذا اخرج من العينين مخروطان التقى سهمهما عند البصر
واقتدا ذلك المدرك الشيء كما هو وان لم يلق التهمان عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرفي المخروط
لا يتوحد التهم عليه راي الراي الشيء الواحد شيئين اما القايلون بالانطباع فانهم قالوا الصورتين طبيع
اولا في الجليدية وليس الادراك عند هاهنا الادراك كذا الشيء الواحد شيئين كما اذا المسنا باليدين
كان لمسنا لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصوب في العصبين الجوفين
الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلحق في المخروطان هناك وعند الملتقى روح يدرك روح يتحد عند ذلك
من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذ على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح
ينفذ عن الجليدية خيال بالافرا وهو لحوال **المسئلة الرابعة عشر** في انواع القوى
الباطنية المتعلقة باادراك الجزئيات **قال** ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين الحسوسات
اقول اثبت الادراك للنفوس قوى جزئية خمسة باطنية الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو
المدرك للصورة الجزئية التي يجمع عنده مثل الحسوسات الثانية خزانة وهي احتمال التأثر بالحوال
وهي قوة تدرك الما الجزئية المتعلقة بالحسوسات كالتدرك الجزئية والعداة الجزئية الزاهية خزانة وهي الحافظة لتمام
القوة المنصرفة في الصورة الجزئية والمعاني الجزئية بالترتيب والتحليل فيركب صورة انسان بطيرون جبل يا قوت وهذا
القوة صفت متميزة بان استعمالها القوة الوحيية ومفكره ان استعمالها القوة الشاحقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل
على ثبوت الحس المشترك دونه احدهما اننا نحكم على مناجب لون معين بطعم فلا بد من حضور هذين
المعين عندنا كما ذكرنا **الحاكم** وهو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الالات على ما قد ينبغي
حصولها معانيها واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنية هي
الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين الحسوسات **قال** لرؤية القطر
خطأ والشبهة دايرة **اقول** هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقديره اننا نرى القطر
التأثر خطأ والشبهة التي تدارب به صفة واحدة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان
البصر انما تدرك الشيء على ما هو عليه ولا تتشبه لا يدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل بها
ادراك القطر حاصلها في المكان الاول ثم ادراكها حاصلها في المكان الثاني وبقسم الحصول
الثاني قبل انحاء الصورة الاولى من القوة المشاعة فحصل الصورتان في الحس المشترك في النقطة

ولبرسم ما لا يتحقق له والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني المجزئية والمحافظة والمتخيلة

المرتبة للصورة
والمعاني بعضها
مع بعض
الفصل الخامس
في الاعراض
ويختص في ستة

كالخط والشملة كالذائرة **قال** ولبرسم ما لا يتحقق له **اقول** هذا ليل ثالث على
اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسم يشاهد صور الوجود لها في الخارج والاشياء لها كل
ذو حس سليم فلا بد من قوة ترسم فيها تلك الصور على المشاهدة وكذا النائم يشاهد صور الوجود
تتحقق في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان يكون هي النفس بل
من قوة جسمانية ترسم فيها هذه الصور **قال** والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ
اقول هذه القوة الثانية المسماة بالخيال هي خاتمة حس المشترك المحافظة لما يزول عنه بعد
غيبوبة الصور التي باعتبارها يحكم النفس بان ما شوهد ثانيا هو الذي شوهد اولاً واستدلوا على
مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة محافظة والحس المشترك قابل للحفظ فاذا لم يستطع
صدور الاثنين عن علة واحدة لان ما فيه قوة القبول ليس ما فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة
وهذا كلام ضعيف يقتضيه في كتاب الاسرار **قال** والوهم المدرك للمعاني المجزئية **اقول**
هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني المجزئية ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم
من ان النفس لا تدرك المجزئيات لذاتها واسار اليه بقوله المجزئية والحس المشترك لان هذه القوة
يدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة واسار اليه بقوله للمعاني والخيال لان الخيال شأنه
الحفظ والوهم شأنه الادراك فتقاربا كما قلنا في الحس والخيال واسار بقوله المدرك **قال**
والحافظة **اقول** هذه القوة الرابعة المتماثلة بالحافظة وهي خاتمة الوهم والدليل على اشغالها
قلنا في الخيال سواء وهذا يسمى المذكورة باعتبار وقوعها على استفادة المعانيات ولهم خلاف في ان
المذكورة هي الحافظة وغيرها **قال** والمتخيلة المرتبة للصور المعاني بعضها مع بعض **اقول**
هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها
وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة مدح عليه راس انسان ويتركب بعض المعاني
مع بعض ويتركب بعض الصورة مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم مدونها لفعاليتها دون
غيرها من القوى لا يستطاع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة **قال** الفصل الخامس
في الاعراض ويختص في ستة **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض
وفي هذا الفصل مسائل المستقلة الاولى في الاعراض مختصة في ستة هذا راي الاكثر الاول
فانهم قسموا الوجود الى واجب ممكن والواجب هو الله ثم لا غير الممكن اثناعشر عن الموضوع وهو الجوهر
او محتاج اليه وهو العرض اقسامه ستة الكم والكيف والابن والوضع والملك والاضافة وان يفيد

في الاعراض
ويختص في ستة

الاول الكم ففضلها القار جسم سطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العبد وليشملها قبول المساوات عندها

والقسمه
وامكان وجو
العاد

وان ينفع والمستمح المتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون والموت والطور والروح والبروت
والرطوبة واليوسه والنايف والاعتماد والحياه والقدره والاعتقاد والظن والنظر والاراده و
الكرامه والشهوه والنفره والالوه والذنه واثبت بعضهم اعراضا اخرى في البحث عنها وهذه الاعراض
منذ جرت تحت تلك لان الكون هو الازن او ما يقارنه وبقى الاعراض التي ذكرها منذ جرت تحت الكيف
فلاجل هذا بحث المطاع عن الاعراض في الشعته لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاول ما يلزم وجودهم دليل على
حصو الاعراض في الشعته وبعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في الاربع المجموعه والكم والكيف الشبه
وبالجملة كحصو ليقع عليه بهان **المسئله الثانيه** في قسمه الكم قال الاول الكم ففضلها

القار جسم سطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العبد **اقول** الكم اما متصل ومنفصل وضى
بالمثل ما يوجد في جزء مشترك يكون خايه لاحد القسمين وبدايه للآخر كالجسم اذا انتصف فان
موضع النصفين حد مشترك بين النصفين هو خايه لاحدهما وبدايه للآخر والمنفصل ما لا يكون
كذلك كالاربعة المنقسمه الى اثنين اثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلثه ولا يتوهم ان
الوسط بدايه لاحد القسمين وخايه للآخر لانه لو عذ فيها صارت الثلثه اربعه وان اسقط منها
صارت اثنين ولا اولويه لاحدهما دون الاخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قالا الذات وهو
الذي يجمع اجزائه في الوجود كالجسم اخيره قاذ الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يكون
ان يكون احدا للزمانين مجامعا للذات اما ان ينقسم في جهة واحده وهو كخط او في جهتين
وهو السطح او في ثلث جهات وهو الجسم لتعاليق وغيره قاذ الذات هو الزمان لا غير المنفصله هو العدد
خاصه مقومه من الوحدات التي اذا جردت عن مروضاتها كانت اجزاء العبد لا غير **المسئله الثالثه**

في خواصه قال ويشملها قبول المساوات وعددها والقسمه وامكان وجود العاد **اقول** كبر
لكم ثلث خواص الاولى قبول المساوات وعدمها عند الملكه فان احد الشئين انما يستوي غيره وتفاوته
باعتماد مقدارها لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبعه ومتفاوتان في
لمقدار الثانيه قبول القسمه وذلك ان الماهية انما يمرض لها الانقسام ولا تثنيه بواسطة القدر
يهذا الانقسام قد يغني به كوز الشيء بحيث يوجد به غير شيء وهذا المعنى يلحق بالمقدار لذاته والثاني
بولتفاوتان وهو من خواص الماده عندهم على ما سلفا البحث فيه ومرادهم ههنا الاول الثاني اما
وجود العاد من الخواص وذلك ان المنقسم انما ينقسم الى احاد هي اجزائه فتلك الاحاد عاده له ولما
كان الانقسام قد يكون بالفصل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما يكون في المتصل فان اللذنه

جاءت

وهو ذاتي وعرضي ويمرض ثلثة القسمين فيهما لا ولهما وفي حصول المنافي وعد الشرا دلاله على انتفاء الضدية

يوصف
الزيادة والكثرة
بمقابلتهما
والشدة
ومقابلها

لطلاق الكم هو امكان وجود واحد عا د لوجود بالفعل قال وهو ذاتي وعرضي اقول
الكم ما هو بالذات كالاشياء التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض وهو معرضها كاجسم الطيفي الذي
هو معرض للكم المتصل وكالعدد الذي هو معرض للكم المنفصل وعارضها كالسواد المحال في السطح
فانه متعدد بقدره فكيف عرضية لاذية او ما يجامعها في المحل او ما يتعلق بما يمرض له كقوتها
قوة متاهية او غير متاهية بسبب المتولى عليه في المدة والشدة وعدم تنهاية المستعمل الزاوية
في احكامه قال ويمرض ثا في القسمين فيهما لا ولهما اقول قد بينا لكم اما متصل واما
منفصل وايضا اما ذاتي وعرضي فالثاني من القسمين في القسمين معا يمرض للاول منهما فان
لجسم التقليدي يمرض لالانقسام فيحصل له التعدد فيصير معددا وقد عرض له النوع الثاني
من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان على الساعات والشهور والايام والعاد فيحصل له التعدد
والزمان متصل بذاته ويمرض له التقدير بالمسافة ايضا كما يقال زمان حركه وريح فظهر معنى
قوله ويمرض ثا في القسمين فيهما لا ولهما قال وفي حصول المنافي وعد الشرا دلاله على
انتفاء الضدية اقول يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل وجهان احدهما ان المنافي
للضدية حاصل فلا يكون الضدية موجودة ببيان ان انواع الكم المنفصل يتصور بعضها ببعض
فاحدا لنوعين اما يتقوم لمصاحبا ومتقومه ويستحيل يتقوم احدا لضدين بالاخر واما المتصل
فلان احدا لنوعين اما قابل للادراك كالسطح والخط والجسم للسطح او مقبول له كالعكس والضد لا يكون
قابلا للضد ولا مقبولا له حصول التقويم والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية
الثاني ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيهما ان كانا لالتضاد شرطين احدهما
اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد وهما متفقان هنا اتحاد اتحاد الموضوع
اما العلة فلا تليس لشي من العديدين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان لجسم لطيف
معرض للتقليدي وللسطح بواسطة التقليدي وكذا الخط بواسطة السطح واتحاد كونها في غاية التباعد
اذ لا مقدار بوجود الاعمكن ان يمرض ما هو اكبر منه واصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد قال
ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلهما دون الشدة ومقابلها اقول الكم بانواعه
يوصف بان بعضا منه زايده على بعض الغر فان الستة ازيد من الثلاثة فكذلك الخط الذي طوله
عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني التقصا لان
الزايده على يقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقله ويمنع اشياء من الشدة

وانواع المتصل القاذ قد يكون قهليمة وان كانت يختلف بنوع ماسن الاعتبار وتختلف الجواهر فيكون

يقال في جواب

ما هو في كل

ما هو يعطي

عرضية والتبدل

مع بقا الحقيقة

واقتران التباين

الى وجود ثبوت

الكرة الحقيقة

والافتقار

الى عرض الثبوت

به يعطى عرضية

الجسم القهلي

والسطح والخط

ما زمان والعدد

والضعف وبيانها ظاهر فانه لا يعقل ان خطا الشدة من خط الخفة الخطية ولا ثلثة اشدة من ثلثة
الخفة الثلثية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة
انما يخفطان بالتسبيل الى اصل موجود لا يتغير بصله بسبب الزيادة ولا حقيقة بخلاف الشدة
قال وانواع المتصل القاذ قد يكون قهليمة **اقول** الانواع الثلثة الكم المتصل القاذ بالثبات
قد يؤخذ باعتبارها في قهليمة وقد يؤخذ باعتبارها في عرضية اذ اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث
اقتزائه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقدرا لها كما كان السطح القهلي والخط
القهلي والجسم القهلي والخط القهلي وكذا الخط القهلي وانما سميت هذه الانواع قهليمة لان علمها لا يتغير
عنها بحدوث عرضها من المواد ونوعها **قال** وان كانت يختلف بنوع ماسن الاعتبار **اقول**
الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم قهليا ينافي كون السطح والخط كذلك وبيانها ان الجسم
يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غير واما السطح والخط فلا يمكن احدهما الا باعتبار الاول
فلهذا اختلفت انواع بنوع فمن الاعتبار **قال** وتختلف الجواهر عما يقال في جواب ما هو
في كل ما هو يعطى عرضية **اقول** يريدان يبينان ان هذا الانواع باسمها اعراض واستدلوا
احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد اما العام فمقر به ان عرض الجوهري في حد
كل واحد من السطح والخط القهلي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو اذ اسأل عن حقيقة
فيكون خارجيا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع بقاء الحقيقة
واقتران التباين الى برهان وثبوت الكرة الحقيقة والافتقار الى عرض والثبوت به يعطى عرضية
الجسم القهلي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه الثاني على عرضية كل
واحد بخصوصية اما الجسم القهلي فانه عرض لان الجسم قد يبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة
باقية فان الشحنة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها في كل واحد من الابعاد وبقاء
الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم القهلي واما السطح فانه عرض لان ثبوته الجسم انما
هو بواسطة التباين العارض للجسم لا بمقتضاه الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تنبثق
مع البرهان واذا التباين عارضها كان ما يثبت بواسطة اولي بالحقيقة واما الخط فانه عرض لانه
غير واجب لثبوته للجسم كما ان كذلك ان عرضا وشا عند وجوده انما يثبت بالسطح بواسطة تناوب السطح فلا يضر وانه
النهاية كما في الكرة الحقيقية لانه فانه لا يخط فيهما بالفعل واما الزمان فانه يقتصر الى الحركة لا يثربقتر بقدرها
والعدد يقتصر الى القدرة على الحركة عرض المنقضي الى العرض اول بالحقيقة والعدد فانه لا يثربقتر بالاما على ما يقتضيه

وليس الاطراف اعدا ما وان انصف جامع نوع من الاضافة والجنس معروض التشاك وعدمه وهما اعتبارات

الثاني الكيف
ويرسم بيقود
حدتيه يخصه
جملتها بالاجزاء

والا حاد عرض فالعدد كذلك **قال** وليست الاطراف اعدا ما وان انصف جامع نوع من الاضافة
اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والخط
الذي هو طرف الخط اعداد مصرية لا تحقق لها في الخارج والا لا تقسم لا قسم يحلها ولا في الطرف عبارة
عن نهاية الشيء والخط الذي هو طرف السطح والخط الذي هو طرف الجسم ونهاية الشيء هي عبارة
عن فنائه وعدمه ولا ان السطحين اذا التقيا عند تلافي اجسام فانك انابا لا سر لزم التداخل والا
فلا تقتسا وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا يخلو من دخل اما الاول فاعنا يلزم في الاعراض
الشادية اما غيرهما فلا واما الثاني فلان النهاية ليست عدما محضا ولا فناء صرف لان العدوم
لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل ههنا امور ثلثة احدها السطح وهو مقدار ذو طول وعرض
قابلا للاشارة بوجوده والثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس
بهذا صرف بل هو عدد احاد بعد الجسم وهو الجهة والثالث اضافة لقرص تارة للسطح فيقال لسطح
مضاف الى ذي السطح وتارة للفناء فيقال انها نهاية الجسم ذي نهاية والاضافة عارضة لهما
متأخرة عنهما وقد يؤخذ السطح عاديا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلوم الهندسة وكذا
البخش في الخط والنقطة وعن الثالث بان الجسمين اذا التقيا عدم السطحان محادا جسما واحدا
ان اتصالهما تماسا فاستحان باقيان **قال** والجنس معروض التشاك وعدمه **اقول**
يريد بالجنس لكم من حيث هو هو نوعي المتفصل والتفصل وهو الذي يلحق لذاته التشاك
وعدم التشاك وانما عدم الملكية لا العدد المطلق وان العدد المطلق قد يصدق على الشيء الذي
سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالحركات وانما يلحق ان احق التشاك وعدمه العدد
الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتباره مقداره ويقال للقوة ذلك
باعتباره عدل الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدا انها متناهية او غير
متناهية لا باعتبار الحق طبيعة بها بل لذاتها **قال** وهما اعتبارات **اقول** ويريد به ان
التشاك وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها متناه
او عدد متناه بل انما يفعلان عارضا لغيرهما في الذهن **قال** الثاني الكيف ويرسم بيقود
يخصه جملتها بالاجزاء **اقول** لما فرغ من البحث عن الكم شرعا في الكيف هو الثاني من الاعراض
الستة وفيه مسایل الاولى في رسمها علم ان الاجناس لها ليد لا يمكن تحديدها بساطتها بل ترسم
بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما يناف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت الحواض

بحث الكيف

قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف فلم يصلح التمييز
العامة للتعريف الا اذا خضعت بالاجماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف النخماس انّه الطائر
الولود ولما لم يوجد هذا الجنس خاصة يفيد تصوره فوصاوا الى تعريفه هو ارض عديدة كل واحد
منها اعم منه لكنّها باجتماعها خاصة فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور
غيرها ولا يقتضي القسمة الالتمسية في محالها اقتضاء اولياتنا قولنا هيئة يشمل جميع الاعراض الشعة ويخرج
عنها المجموع وقولنا قارة يخرج عن المحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور
غيرها يخرج عن الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة والالتمسية في محالها يخرج عن الكثرة والوحدة
والمنظرة وقولنا اقتضاء اولياتنا ليدخل في الحدود العلم بالاشياء التي لا ينقسم فانه يقتضي الالتمسية
مع انه من الكيف لان اقتضاءه كذلك ليس اولياتنا بل لوحدة المعلوم **المسئلة الثانية**
في اقسامه **قال** واضام اربعة **اقول** الكيف لدر اربعة احدها الكيفيات المحسوسة
كاشود والحركة والثاني الكيفيات المختصرة بذوات الانفس كالعلوم والارادة والظنون والثالث
الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين الرابع الكيفيات المختصة بالكليات كالزوجة والانثى
والاستقامة وغيرها **المسئلة الثالثة** في البحث المحسوسات **قال** فالمحسوسات اما
انفعاليات وانفعالات **اقول** الكيفيات المحسوسة ان كانت اربعة عشرة الزوال سميت
انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولاد وان كانت غير اربعة الزوال سميت انفعالات
وهي ان لم تكن في نفسها انفعالات لكنها تقصر مدتها وسعة زوالها انتفت اسم جنسها واقصر
في تسميتها على الانفعالات **المسئلة الرابعة** في مغايرة الكيفيات للاشكال والامرجة
قال وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه
الكيفيات نفس الاشكال قالوا لا اقسام تفرق في التحليل الى اجزاء صفاء وقيل القسمة الوهية
لا لا فكما كتبت وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتى يحيط بها اربعة مثلثات تكون مغيرة الانفعال
العضو فحس منه بالحركة والذي يحيط به مسترقيات تكون غليظة غير نافذة فيحس منه بالبرد والحر
يقطع العضو الى اجزاء صفاء ويكون شديدا تقوذه هو المحرق المحرق والمتلذذ كذلك التقطع هو
الحاد والذئب ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض الذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو الاسود
وبحصل من اختلافها باقى انواع الالوان والمحققون ابطلوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان
مختلفة في المحولات فحمل على احدها بالايجاب ما يحمل على الاخر بالتب فيلزم تغايرها بالضرورة

المزاج لعمومها انها اوابل الملوسات في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجواني منخبة اليها فالحرارة جامعة للثبات كالمستقرة للتحقق
 والبرودة بالعكس وهما متضادتان ويطلق الحرارة على معان نحو

متضادتان
 ويطلق الحرارة
 على معان نحو
 مخالفة للكيفية
 في الحقيقة
 والرطوبة

وبما انه ان الاشكال الملوسة وغير متضادة والا لوان متضادة غير ملوسة وايضا الاشكال بجمرة
 والحرارة والبرودة ليست كذلك **قال** والمزاج لعمومها **اقول** ذهب اخرون من الاوابل
 الى ان الكيفيات هي الانزجة وهو خطأ لان المزاج كقيمة متوسطة بين الحار والبارد يحصل بتوسط
 والحرارة والبرودة من الكيفيات الملوسة فتكون المزاج منها فاللون والطعم ما ليس بملوس يكون
 مقابرا للمزاج وان كان ناهيا له لكن الشايع مفاير للشيوع **المسئلة الخامسة** في البحث
 عن الملوسات **قال** فيها اوابل الملوسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والابواب
 منقسمة اليها **اقول** لما كانت الكيفيات الملوسة اظهر عندا لطيفة لعمومها بالقسمة المحل
 حيوان فدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملوسة اما فعلية او انتفاعية او ما ينسب اليهما
 فالفعلية والانتفاعية ككيفيات هها الحرارة والبرودة والمنفعل اثنتان هها الرطوبة واليبوسة
 ونفسي الفعلية ما يفصل الصورة واسطتها في المادة وبالمنفصلة ما يفصل المادة باعتبارها ذاتا
 كانت لا اوليان فعليتين والاخران منفعتين وان كانت المادة يفعل باعتبارها لان الاولين
 تفعلان في الاخرين دون العكس واما باقي الكيفيات الملوسة كاللطف والكثافة واللزوجة
 والحشاشية والنجاف والبلية والثقل والخفة فانها ناهية لهذه الاربعة **قال** فالحرارة جامعة
 للثبات كلات متفرقة للثباتات والبرودة بالعكس **اقول** الحرارة من شأنها احدث الخفة
 والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب وسخنته طلب الالطف
 الصعود قبل غير لسرعة انتفاعه فانقص ذلك ففرق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد الالطف جامع
 مشاكلة فمن ههنا قبل انها تقضي جميع المشاكلات وتفرق الختلافات واما البرودة فانها
 بالعكس من ذلك **قال** وهما متضادتان **اقول** الحرارة والبرودة ككيفيتان وجوديتان
 بينهما غاية المتباعد فمتضادتان ولما يخالف هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير
 محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما مر شأنه ان يكون حادا فيكون الثقابل بينهما قابلا
 العدم والملكية وهو خطأ لا تاندرك من الجسم البارد كقيمة زائدة على الجسمية المطلقة والعدم
 غير مدرك فالبرودة صفة وجودية **قال** ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة
اقول لفظ الحرارة يطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حارة النار والشار في الحرارة
 المناسبة للحياة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الفردية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك مضادة
 للحياة والثانية شرط فيها والثالثة حرارة الكواكب لتبريد وهي مخالفة لما تقدم **قال** والرطوبة

١١٣
يقضي هؤلاء التشكيل يستجيبا للمعنى ما عاين الذين الصلاة والتفكير في معنى حركة الجسم حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا

والخفة بالعكس

مفاتيح

الميلاد

المعيار الثاني

طبیعی و فسرے

وتفسي في وهو

العلّة القريبة

الحركة وباعتبار

بصورت

المثبت متغير

كيفية تقضي سهولة التشكل واللبوسة بالعكس **أقول** الرطوبة فيها الشيخ بأنها كيفية تقضي سهولة التشكل والاتصال والنفوذ ولهم ويربطون الرطوبة على البلة لا غير لها وليس يربط عندهم وعند الشيخ أنه الربط جعل البلة هي الرطوبة الغريبة الحاررية على ظاهر الجسم كما أن الانتقاء هو الرطوبة الغريبة الثابتة إلى باطنه ولجفاف عدم البلة عما من شأنه أن يتبدل واللبوسة مقابل للرطوبة **قال** وهما مابرا للتين والصلابة **أقول** اللتين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللتين كيفية يكون الجسم بها مستعدا للانغراز ويكون للشيء أو غير شيئا ينفصل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قوله للغرض من الرطوبة ونما سكه من اللبوسة والصلابة كيفية تقضي مقابل ذلك **قال** والتقليل كيفية تقضي حركة الجسم بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقا وكيفية بالاعتكاف بالأضافة باعتبارين **أقول** لما كان التقليل وكيفية من الكيفيات المحسوسة صادرتان عن الحرارة والبرودة بحث عنها واعلم أن كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقين وإضا في التقليل الحقيقي كيفية تقضي حركة الجسم إلى الأسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم إذا لم يبق عائق وكيفية بالعكس وهو كيفية تقضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على السطح وينطبق على سطح الفلك إن لم يبق عائق وأما الإضافة فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالحقيق بالأضافة يقال بمعنيين أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافات الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد يرضى له أن يتحرك عن المحيط ولا يتصادمان المحركتان والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقة له المحيط فهو عند المحيط أثقل وخفيف بالأضافة **قال** والميل طبيعي وقسمه بنفساني **أقول** الميل الذي يسميه المتكلمون اعتادا وينقسم بانقسام معلوله أعني الحركة الطبيعية كميل البحر السكن في الهواء والزنق في الماء والمستنجي كميل البحر إلى فوق عند قسمه على الصعود وإلى نفساني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه إلى الأمام **قال** وهو العلة الغريبة المحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغيرا **أقول** الميل هو العلة الغريبة المحركة وباعتباره تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لأن الطبيعة امر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من أمر يشد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها ويضعف ضد ذلك **قال** وتختلف متضادا

ولولا بثوته لساوى ذوالعائق وعادته وعنداخرين هو جنس بحسب عدد الجماعات ويتماثل ويختلف باعتبار

أقول يشتر إلى عدم إمكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لأن الميل يقتضى الحركة إلى جهة والعنصر
عن آخرى فلو اجتمع في جسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه إلى همتين مختلفتين وذلك غير معقول فم
كما يجوز أن يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان أحدهما بالذات والآخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع
ميل ذاتي وعرضي في جسم واحد فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق اهوانه وهو
ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فاذا تجدد على ذي ميل طبيعي ميل قسري متقاوم للسيان اعنى
الطبيعة والقاسرة وحدث ميل القاسرة منهما فان كان القاسرة غالبا اخذت الطبيعة والموافق الخارجة
في اثباته قليلا ثم بقوى الطبيعة وياخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادلا
فيبقى الجسم عديم الميل ثم يأخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فيوجد ميلا متسوبا باثارة
الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على هذا الضروفة
بل يكون الجسم ابدا ذاهلا متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد **قال** ولولا بثوته
لساوى ذوالعائق وعادته **أقول** هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم
قابل للحركة القسرية وتقرره ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة وقطع ميله القسري مسافة
فانه يقطعها في زمان فاذا فرضنا محقوا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضنا معاوقة
اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وذلك حال قطعنا
لاستماع تساوى زمان عديم المعاوقة وواحد **قال** وعنداخرين هو جنس بحسب عدد
الجماعات ويتماثل ويختلف باعتبارها **أقول** لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على
راى الاول ابل شرع في البحث عن نظراى المتكلمين وهو جنس على مراميهم تحت ستة اشياء بحسب العلوى
يستلزم عدة الجماعات الستة ثم قالوا ان منها ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجسم واحد لان التساوى
المعلول يستلزم تساوى العللة ومنه يختلف هو ما قد دت جهاته واختلف ابو على ابو هاشم
في مختلفه فقال ابو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسرا وفي الحلقة التي
يتجاذبها الشأن وقال ابو على انه متضاد **قال** ومنه الثقل واخرون منهم جعلوه مغايرا
أقول من اجناس الاعتماد عنداخرى هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا وال
ابو على ان الثقل واجب الى تزايد اجزاء الجسم فجعلوه مغايرا لجنس الاعتماد وهو خطأ لان تزايد
الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف فلا ثقل له **قال** ومنه لا زوم مغاير **أقول** ذهب
المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد فوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو

ويقتصر المحل لا غير وهو مقدر ولنا وتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها

لا لذاته
ومنها اوابل
المبصر اذ هي
اللون والضوء
ولكل منهما
طرافات

الختلف وهو المقضي للحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان مفارقا للعد وجوبه فو الجس
في احدها اذ ما به عنها بخلاف الجهتين **قال** ويقتصر المحل لا غير **اقول** لما كان
الاعتماد عرضا وكان كل عرض يقتصر الى المحل كان الاعتماد مقتضا للمحل ولما امتنع حلول عرض في
محلين كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه يقتصر الى محل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن
في كونه الحكيم اقتصر الى الاستدلال عليها ما وسد لواعظ الاول بان صفة ذاته وجوب مدافعة
محلها لصفته ذاتها فلا تنفي المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفى الذات وعلى الثاني بانها
يكون مساويا للثاني لا لثاني لان الاقتدار الى ازيد من محل واحد من خواص كالتأليف والاستراك
في اخصل الصفات يستلزم الاشتراك في الذات **قال** وهو مقدر ولنا **اقول** ذهب
المتكلمون الى ان الاعتماد مفد ولنا لانه يقع بحسب دواعينا وينبغي بحسب صوارفنا فيكون جارا
عنا **قال** وتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها بالذات **اقول**
قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلاثة احدها ما يتولد عنه لذاته من غير
حاجة الى شرط وان كان فديحتاج اليه اجابا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان تولدها في
غير محله بشرط العتاس وانما قلنا انه يتولد عنه الاكوان لان الجس مختص بجهة دون اخرى حال
حركته فلا بد من مختص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد بوجود الحركة القسم
شيئا بعد شيء فان المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى الاعتماد معانم اذا
تحرك ولذا الاعتماد حركة اخرى واعقادا خروفا ينهما ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصول
فانها تولد عنه بشرط المصاكن لان الصدا موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة
لا يولد الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى ثالها
ما يتولد عنها لا يتغير بل يتوسط وهو الال والتأليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق المجاورة
تولدا لتأليف التفريق يولد الال **المسئلة الساسية** ستر فالحث عن المبصر
قال ومنها اوابل المبصرات وهي اللون والضوء **اقول** من الكيفيات المحسوسة المبصرة
لقد ثبت بقولنا اوابل المبصرات على ان من المبصرات ما يتنا وله المحسوس البصري ولا وبالذات وهو ما
ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتنا وله بواسطه كغيرها من المرئيات فان البصر انما يدركها
بواسطه هذين وهذا كما قال في الاولى ومنها اوابل الملبوسات فان في ترتيبها على هناك كيفيات
تدرك باللمس بواسطه غيرها **قال** ولكل منهما طرفان **اقول** لكل واحد من اللون

والاول حقيقة وطرهه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متبايران

حسنا قابلان
للشدة و
الضعف
المتباينان
نوعاً

والضوء طرهان فحق اللون السواد والبياض في الضوء الثور الحارق والظلمة وما عدا هذه فانها
متوسطة بين هذا كالحمر والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظل وشبهه
من الاضواء **قال** والاول حقيقة **اقول** ذهب من لا يريد تحصيل له الى ان الالوان لا حقيقة
لها فان البياض المختل انما يحصل من مخالطة الهواء الاجسام الشفافة المنقسمة الى الاجزاء الضعيفة
كافز هذا الماء والتلج والسواد المختل انما يتخلل لحد خود الجسم الضوئي عبق الجسم والشيخ
اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية واخرى انه غير حقيقية بل سبب حصوله
ما ذكره وانما انه كيفية حقيقية قايمة بالجسم في الخارج لانه محسوس كافي بياض البيض السوف
فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطنج وبالجملة فالامور المحسوسة رقيقة عن البرهان
قال وطرهه السواد والبياض المتضادان **اقول** طرهما اللون هما السواد والبياض
وفيهما بالمقترنين لان المتضادين هما اللذان بينهما غاية التباين فلا جلد ذلك ذكر هذا
القيد في الطرفين وهذا تنبيه على ان ما عداها متوسطة بينهما ما ليس نوعا قايما بافراد كاذب
اليه بعض الناس من ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمر والصفرة والخضرة وشبه
بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما فلا لبعض الناس حيث ذهب الى انهما يجتمعان كما في
الغبرة وهو خطأ **قال** ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود **اقول** ذهب على
ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها الواو انها لا تا
لا تراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو الماد والحصول مانع وهو ما يقال من ان الظلمة
كيفية قايمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل والالمنع من هو بعيد عن الشارع شاهد
القريب منها ليل لا وليس كذلك وهو خطأ جدا لا تا نقول انما يحصل الرؤية لعدم الشرط
وهو الضوء لا لا تنقضاء المرتبة في نفسه ونسبة المظلم على ذلك بقوله ويتوقف اي اللون على الثاني
اي الضوء في الادراك لا الوجود **قال** وهما متبايران حسناً **اقول** يريد ان الضوء واللون
متبايران خلا فالقوم غير محققين ذهبوا الى ان الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو
الضوء وانجفاء المطلق هو الظلمة والمتوسطة بينهما هو الظل والحس يدل على المنارة **قال**
قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعاً **اقول** كل واحد من هذين عن الالوان والضوء
قابل للشدة والضعف وهو خطأ محسوس فان البياض في التلج اشد من البياض في العجاج
وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشديد في كل نوع مغاير للضعيف

ولو كان الثاني جمعا لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذلك ^{أو غيره} ١١٧

وأول ثان

والظلمة ضد

الملكة

منه بالتوابع ذهب قومه إلى أن سببا لشدة والضعف ليس الاختلاف بالمحقيقة بل باختلاف بعض أجزاء الشئ بد بجزء الضد فيحصل الضعف أن لم تحتاط حصلت الشدة وقد بينت خطا فمنا تقدم قال ولو كان الثاني جمعا لحصل ضد المحسوس أقول ذهب من لا تحصيل له إلى أن الضوء جسم وسبب غلظه ما يقوم من كونه متحركا بحركة المضى وإنما كان ذلك باطلا لأن التحرك يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم فيه ولا يمكن تحريكه عن محل يقوم فيه ولو كان جمعا لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحصل أن يكون قوله لحصل ضد المحسوس أن الضوء إذا شرف على الجسم ظهر كل انداد اشراقا زاد ظهوره في الجسم فلو كان جمعا لكان ساقا لما يشرف عليه فكان يحصل ضد المحسوس بعض ضد الاشراق ويكون كل انداد اشراقا انداد ستم لكن الجسم شبه بضد ذلك وتقول أن الجسم يشهد بسرعة ظهوره ما يشرف عليه الضوء فإن الشمس إذا طلعت على وجه الأرض اشرفت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة هذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قولنا لحصل ضد المحسوس أناسيب في ثم أولئك من أنه متحرك فهو خطأ لأن الضوء يحدث عند المقابلة لا أنه يخرج من الجسم المقابل إلى غيره قال بل هو عرض قائم بالحل معد لحصول مثله في المقابل أقول لما أبطل كونه جمعا ثبت كونه عرضا قائما بالحل إذا العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالحل حصل منه استعداد الجسم المقابل للحل لتكيفية مثل كفيته كانه الأجسام النيرة المحاصل منها التور في المقابل وقد نبه بذلك على أن المضي إنما بعض ما يقابله قال وهو ذاتي وعرضي وأول وثان أقول الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو أول ومنه ما هو ثان فالذاتي بسبب قولنا طلوع وانما العرض وهو المحاصل من المضي لذاته في غير قاته يسمى نوراً والأول من الضوء ما حصل من المضي لذاته والثاني ما حصل من المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس قائما مضية لمقابلتها بالهواء المضى لمقابلته الشمس قال والظلمة ضد الملكة أقول الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيا ومثل هذا عدم المقيّد بموضوع خاص يشتمل على ملكة وليست الظلمة كفيته وجودية فاعية بالمظلمة كاذباً له من التحقيق له لأن البصر لا يجد قرأ بين حاله عند فتح العين في الظلمة وبين تقيظها في عدم الإدراك فلو كانت كفيته وجودية ملامكة لحصل الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كفيته وجودية يدركه لا على انها وجودية مطلقا المستلزم

ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التتويج المعلول للقرع والقلع وغيره القاطنة من الخارج ويستقبل بقاؤه لوجوب

ادراك الهيئة
الصوتية يحصل
منه أثر

السابعة البشع المسموعات **قال** ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التتويج
المعلول للقرع والقلع **اقول** من كلفيتنا المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم
ان الصوت عرض قائم بالحمل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت جوهر فيقطع بالحركة فهو
خطأ لان الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب اخرون الى انه عبارة عن
التتويج الحاصل في الهواء من القلع او القرع واخرون قالوا انه القلع او القرع وهذا المذهبان
باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول لتتويج المعلول بالقرع
او القلع وليس هو احدهما لانما تدرك الحس البصر بخلاف الصوت اذا عرف هذا فاعلم ان
القلع او القرع اذا حصل حدث تتويج بين القارع والمقروء في الهواء وانتقل ذلك التتويج الى سطح
الصماخ فادرك الصوت ولا ينبغي بذلك ان تتويجا واحدا ينتقل بينهما الى الصماخ بل يحصل تتويج
بعده تتويج عن صمد داخكا في تتويج المساء الى ان تصل الى الحس **قال** بشرط المقاومة **اقول**
القرع انما يحصل معه الصوت اذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروء فانك لو ضربت خشبة
على وجه الماء بحيث يحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه لسهو له ليحصل الصوت
ولا بشرط الصلابة لوصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك **قال** في الخارج
اقول ذهب قوم لما في الصوت ليس يحصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما
اذا تتويج الهواء وانتهى التتويج الى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ والا لم يدرك
الجملة ولا البعد كما في المس حيث كان ادراكه بالمدقات ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجملة
انما كان لان القرع يوقر من تلك الجملة وادراك البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب
والبعد لا نالو سدونا الاذن اليسر لا دركنا باليهن جملة الصوت الحاصل من جملة اليسر الضعيف
لو كان للبعد لم يفرق بين القوي البعيد والضعيف القريب **قال** ويستقبل بقاؤه لوجوب
ادراك الهيئة الصوتية **اقول** الصوت يستقبل عليه البقاء خلافا للكرامة والدليل عليه
اننا اذا سمعنا لفظة زيدا دركنا الهيئة الصوتية اعني ترتيب الحروف وتقدم بعضها على بعض فلو
كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب ولما بقي الترتيبات الخمسة **قال**
ويحصل منه اثر **اقول** الصوت انما يحصل باعتبار التتويج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ
وقد بينا وجوده في الخارج فاذا نادى التتويج الجسم كيف مقادير ذلك التتويج رده فحصل
منه تتويج اخر وحصل من ذلك التتويج الاخر صوت اخر هو الصدا والظاهر ان هذا الصدا انما

ويعرض له كيفية متميزة ليحيى باعتبارها حرفا اما مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذات ابدال العوارض

وينتظم منها

الكلام

بإقسامه ولا

يعقل غير

ومنها الطعوم

الشفة الحامضة

من تفاعل ال

في مثلها

يحصل من توجع الهواء الحاصل بين الهواء المتوجع المتوجع المقادير وبين ذلك التماثل ولا من الهواء
المتوجع بعد صدمته للمقابل وان كان فيه احتمال لكلام المعنى المحتمل لها لان قوله ويحصل منه الخ
كل المعنيين قال ويعرض له كيفية متميزة ليحيى باعتبارها حرفا اقول يعرض للصوت
كيفية متميزة لها عن صوت اخر مثله متميزة في السمع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا
وهي حروف التهجى وحصرها غير معلوم بالبرهان قال اما مصوت وصامت متماثل ومختلف
بالذات ابدال العوارض اقول ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد
واللين اعني الواو والالف والياء وهي اثنا عشر تحصل في زمان واما صامت وهو ما عداها والفتحة
انما متماثل كالجسم والجسيم ومختلف والمختلف ما بالذات كالجم والهاء ابدال العوارض وهو ان
ان يكون احدا للجسمين مثلا ساكنا والآخر متحركا او يكون احدهما متحركا والآخر ساكنا
وينتظم منها الكلام بإقسامه اقول هذه الحروف السبعة تالفت تاليفا مخصوصا اى
بحسب الوضع سميت كلاما في هذا هو ما انتظم من الحروف السبعة ويدخل فيه الفتح
وهو الكلمة الواحدة والمؤلف الثام وهو المحتمل للصدق والكذب غير المحتمل اليهما من الامر
والنهي الاستفهام والتعجب النداء وغير التام التقييد وغيره والى هذا اشار بقوله بإقسامه
قال ولا يعقل غير اقول يريد ازالة كلامه انما هو المنتظم من الحروف السبعة ولا
يعقل غير وهو اطبق عليه المعتزلة والاشاعرة اثبتوا معنى لوسموا الكلام التثنية غير مؤلف
من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مقابر الادارة لان الانسان قد يامر
بما لا يريد اظهار التمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومقابر لتخيل الحروف لان
تخيّلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ظاهره مفايره للجموع والقديرة
وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالتوافق انكار هذا ادعاء الضرورة في تفسيره وقالوا الامراء
يعقل مع الادارة وليس الطلب مغاير لها وحينئذ يصير لتزاع هذا لفظيا المسئلة الشاسنة
في البحث عن المطومات قال ومنها المطومات السبعة احادثة من تفاعل الثلاثة في
مثلها اقول المشهور عند الاوائل ان الجسم كان عديم العلم فهو التقوى وقد التقاه
من الطعوم السبعة وان كان ذا طعم لم ينفك عن احدا الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحوضة و
الملوحة والحماقة والمرارة والعفوصة والقبض لذسومة وهذه الطعوم السبعة تحصل من تفاعل
ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العقل اثبت ثلاث كيفيات

جاء

ومنها المشهورات ولا أسماء لأنواعها الأمزج حيث الموافقة والمخالفة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي

التقيض و
التقسائية
حال وملكة
منها العلم
وهو اثنا
نصو وصدق
جائز مطابق
ثابت ولا
يحد

جاء العلم

لأشياء الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فإن انحازان فضل في الكيف حدث
المرادة في اللطيف المحاذية في المعتدل الموضوعة والباردان فضل في الكيف حدث العفوصة وفي اللطيف
الموضوعة في المعتدل التقبض المعتدلان فضل في اللطيف حدثا للنوسرة وفي الكيف الحلاوة وفي
المعتدل الثقافة **المسئلة التاسعة** في البحث عن المشهورات **قال** ومنها المشهورات
ولا أسماء لأنواعها الأمزج حيث الموافقة والمخالفة **أقول** من أنواع الكيفيات المحسوسة التي
المذكورة بحاسة الشم ولم يوضع لأنواعها أسماء مختصة بها كأوصاف غيرها من الأعراض بل ميزوا
بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رابحة طيبة ودائمة منصفة أو من حيث مخالفتها
إلى المحل كرابحة المسك **المسئلة العاشرة** في البحث عن الكيفيات الاستعدادية **قال**
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي التقيض **أقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة
شرح في القسم الثالث من أقسام الكيفيات لادبرته وهي الكيفيات الاستعدادية وهو ما يرجع بالقابل
في أحد جانبيه قوله وهي متوسطة بين طرفي التقيض أعني الوجود والعدم وذلك لأن الرتجان لا يزال
يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهى إليهما فذلك الرتجان القابل للشدة والضعف
المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطراه الوجود والعدم وهذا الرتجان
أن كان نحو الفعل فهو القوة وأن كان نحو الانفصال فهي اللاقوة **المسئلة الحادية عشر**
في البحث عن الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال وملكة **أقول** هذا القسم
الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية وتقع به المختصة بذوات النفس وهي أثار
أن تكون سرية الزوال ويسمى حالاً بسرية زوالها وأما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما
ليس بفصل مميزة بل بعارض خارجية وتبا كان شيئاً لا يتم ما رعيه ملكة **المسئلة**
الثانية عشر في البحث عن العلم **أقول** مطلق **قال** منها العلم وهو ما تصور أو صدق
جائز مطابق ثابت **أقول** من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه إلى التصور وهو عبارة
عن حصول صورة الشيء في الذهن وإلى التصديق الجائز المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة
أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً وانما شرط في التصديق الجازم أن الخالي منه ليس يعلم هذا
المعنى وأن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن ويشترط المطابقة لأن الخالي منها
هو الجهل المركب ويشترط الثبات لأن الخالي منه هو التقليد ما الجامع لهذه الصفات فهو
العلم خاصرة **قال** ولا يحد **أقول** اختلفا العقل في العلم فقال قوم لا يحد لظهور

ويقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع في محل الجزئية القابل وحلول المثل مغاير

ولا يمكن
الاتحاد وتختلف

فان الكيفيات الوجدانية لا يمكن تحديدها لعدائفاك عن تحديد الشيء بالآخر والعلم منها
ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فالعلم بغيره زوال الدور وقال اخرون بمجدة فقال بعضهم انه
اعتقاد ان الشيء كذا فحقا انه لا يكون الا كذا وقال اخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس كل
غيرها فحين قال ويقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر اقول يريدان كل واحد من
الضرورة والتصديق ينقسم الى الضرورى المكتسب يريد بالضرورة من التصور ما لا يتوقف على
طلب كسب من التصديق ما يكفي تصور غيره في الحكم بنسبته احدهما الى الاخر بما لا ادسلب او
بالمكتسب خذ ذلك فيهما المسئلة الثالثة عشر في ان العلم يتوقف على الانطباع
قال ولا يذيق من الانطباع اقول اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل
الى ان العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وانكروا اخرون اصحح الاولون باقناع ذلك اشياء
لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدمها صرا فادفينا بعضها فيسحق الاضافه
اليها واحجج الاخرون بوجهين الاول ان الثقل لو كان موحصول صورة المعقول في العاقل
لزمن ان يكون الجدار المنصف بالسواد متعقلا لوالا التالي باطل فكذا المقدم الثاني ان الذهن
قد يصور اشياء متقدمة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدرا واجواب عنهما سيأتي قال
في محل الجزئية القابل اقول هذا اشارة الى الجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلنا
عاقلا مجردا عن المواد كلها والجزء لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان الصورة المقدار
لا يلزم ان يكون مقدارا وايضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان
عاقلا لها اما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون متعقلا له قال
وحلول المثل مغاير اقول هذا اشارة الى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان
الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا يجوز ان حصول صورته الامداد
في النفس لم يجز حصول الازداد في محل واحد في الخارج فاصل ان حلول مثال الشيء وصورته مغاير
لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل تقدم من السكون ذكره عقبه
قال ولا يمكن الاتحاد اقول ذهب قوم من الاول الحكماء الى ان التعقل انما يكون بانحاء
صورة المعقول العاقل وهو خفاء فاحش بان الاتحاد مع على ما تقدم ويلزم ايضا المحال من وجه اخر
وهو اتحاد ذات المعقوله وكذلك ذهب اخرون الى ان التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعاقل
الفعل وهو خطأ لما تقدم ولا سنلزمه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد قال ويختلف

بأختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الأمضا فانيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين

الاتحاد
وعرض
جوده
فيه

بأختلاف المعقول أقول اختلف الناس هنا فذهب قوم الى جواز تعلق علم واحد بمعلومين
وضمير اخرون وهو الحق لا فائدة بين ان التعلق هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو
الاشياء المختلفة يختلف باختلافها فلا يمكن ان يكون صورة واحدة لثلاثين فلا يتعلق علم
واحد باثنين وانما جرد ذلك من جعل العلم امرا وراء الصورة قال كالحال والاستقبال أقول
هذا الشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند
حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذ وجدنا دعاهم الى ذلك ما
ثبت من ان الله تعالى على كل معلوم فذا علم ان زيدا سيوجد ثم وجد فان زال العلم الاول تجرد
علم اخر لمزكونه تعالى لحدوث الحادث وان لم يزل كان هو المظن وهذا خطأ فان العلم بان الشيء سي
علم بالعدم الحالى والوجود في الحالى والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو متنا
له فيستحيل اتحادهما والوجود في حل الشبهة المذكورة ما التزمه بالتحسين هنا من ان الزايل
هو التعلقات كاحالة العلم والمعلوم لا العلم نفسه سياتى زيادة تحقيق في هذا الموضوع
انتم قال ولا يعقل الامضا فانيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين مع الاتحاد
أقول اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فانه لا يعقل الامضا ف
الى الغيرة ان العلم بالشيء ولا يعقل بخرجه عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة
الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت امر حقيقيا مائرا للاضافة اذ اعرفت هذا فان الاشكال
يقوى مع الاتحاد هكذا قال المتألف الذى يلوح منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما
اذا عقل نفسه بوجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعقول في العالم
وهذا لا يأتى مهننا لاستحالة اجتماع الامثال ونقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة
انما يعقل بين الشئين لا بين الشئ الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشئ بذاته والجواب عن الاول
ان العلم انما يستدعى الصورة لو كان العالم عالما بغيره اما علم ذاته فان ذاته يكفي في علمه
من غير احتياج الى صورة اخرى عن الثاني ان العاقل مزجج انه عاقل مفاير له مزجج انه
معقول فمكن تحقق الاضافة ولا نال العالم هو الشخص المعلوم هو المهمة الكلية وهذا كما اذا
فلان الغاية بين العاقل مزجج انه عاقل والمعقول مزجج انه معقول متوقفة على التعلق
جعلنا التعلق متوقفا على هذا النوع من التباين دار واما الثاني فلان العالم ههنا يكون عالما بجزءه
وليس البحث فيه قال وهو عرض لوجه حذره فير أقول ذهب المحققون الى ان العلم

وهو فعل وانفعالي وغيرها وضروفي اقسامه ستة ومكتسب وواجب وممكن وهو

عرض واكثر الناس كذلك العلم بالعرض اختلافوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا ان العلم اضافية
بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا ان العلم صورية اختلافوا فقال بعضهم انه
جوهر لان حده صادق عليه اذ الصورة الذهنية ما هي الا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
وهذا معنى الجوهري المحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود هذا العرض فيه فانه موجود حاله في النفس لا
كجزء منها وهذا معنى العرض استدلال القائلين بانه جوهر خطأ لان الصورة الذهنية عيتمنع
وجودها في الخارج وانما الموجود ما هو مثال **المسئلة الرابعة عشر** في اقسام العلم
قال وهو فاعلي وانفعالي وغيرها **قول** العلم منه ما هو فاعلي وهو المحصل للاشياء
الخارجية كعلم واجب الوجود فقال بخلافه وكذا اذا تصورنا نفسا لم يستعد صورية من الخارج تنق
او وجدت في الخارج ما يطابقه ومنه انفعالي وهو الاستفادة من الاعيان الخارجية كعلمنا بالاشياء
والاثر في اشياءها ومنه ما ليس احدها كعلم واجب الوجود فاعلي بذاته **قال** وضروفي اقسامه
ستة ومكتسب **قول** قد تقدم ان العلم انما ضروري وانما مكتسب ومضى تفسيرها واقتضا
الضروري ستة ابد بهيات وهي قضاييا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب رجي سوى تصور
حرفيهما كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من ابد بهيات الثلاثة المشاهدات وهي انما استفاد
من واس ظاهرة كالحكم بحجرات النار من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بشهادة قوى
غير الحس الظاهرة او بالوجدان من النفس لا باعتبار الالات مثل شعورنا بذواتنا وافتادنا لثلاث
الجزئات وهي قضاييا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان القرب بالحسب ولم
وفي تقدير الامر من المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن
دائما ولا اكثر ايراد الفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس الرابع احدسيات وهي قضاييا
مبدا الحكمها حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر الشمس
وفي تقدير الامر من المشاهدة المتكررة والقياس الخفي الا ان الفارق بين هذه وبين الجزئيات ان السبب
في الجزئيات معلوم السببية غير معلوم الميزة وفي احدسيات معلوم باعتبار ان الخامس الموازات
وهي قضاييا يحكم بها النفس لتوارد اخبار الخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق
بين الخبرين والتواطى لثلاث نظرية القياس وهي قضاييا يحكم بها النفس باعتبار واس لا ينقل
الذهن عنها **قال** وواجب وممكن **اقول** العلم ينقسم الى واجب هو علم واجب الوجود
بذاته والى ممكن هو ما عداه وانما كان الاول واجبا لا مرفق نفسه ذاته الواجبة **قال** وهو

محتاج
الى العلم

تابع بمعنى اصاله موازنة في التطبيق فزال الضرور ولا بد فيه من الاستعداد اما الضرور فبالحواس واما

واما الكبير
جانا العلم
تابع للمعلوم
فبالاول

تابع بمعنى اصاله موازنة في التطبيق **اقول** اعلم ان التابع يطلق على ما يكون مناسبا
عن المتبوع وعلى ما يكون مستفاد عنه وما غيرهما من قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم
قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم العقلي واما المراد ههنا كون العلم والمعلوم
متطابقين بحيث اذا تصورهما العقل حكم اصاله المعلوم في هيئة التطبيق وان العلم تابع له
وحكاية عنده وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم
الذي هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم احكامه على المحكي **قال** فزال الذور
اقول الذي يفهم من هذا الكلام ان احدهما ان يقال قد قسم العلم الى قسمين من حيثها
العقلي الذي هو العلة في وجود المعلوم ومنها جعله جنس العلم تابعا فتركه الذور اذ تبعية
الجنس يستلزم تبعية انواعه ونقرب الجواب عن هذا ان نقول فبمعنى تبعية العلم ما فرناه من كون العلم
والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة التطبيق هو ما عليه
المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه التخلص من الذور بهذا التحقيق ان العلم العقلي يحصل
للمعقولة الخارج لا مطلقا الشان ان يقال للمتبع يجب ان يتقدم لتابع باحد انواع التقدم احسن
وههنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانها غير معقولين فيبقى ان يكون التقدم هنا بالذات
بالعلية او بالزمان وعلى هذه الثلاثة يمتنع الحكم بتاخر المتبوع عن التابع في الزمان
ولا شك ان علم الله تعالى الازلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان
والمتاخر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدما عليه بنوع مما من انواع التقديمات بالاعتبار
الذي كان به متاخرا عنه والجواب عنه ما تقدم ايضا **المسئلة الخامسة عشر**
في توقف العلم على الاستعداد **قال** ولا بد فيه من الاستعداد اما الضرور فبالحواس
واما الكسبي فبالاول **اقول** قد بينا ان العلم اما ضرور واما كسبي وكلاهما حصل
بعد عدم اذ لفطر البشرية خلقت اولاعا دية عن المعلوم ثم يحصل لها العلم بتبعية لا بد من استعداد
سابق متعارف النفس فاعل العلم فالضروري فاعله هو الله تعالى اذا القابل لا يخرج المقبول من القوة
الى الفعل بذاته والا لم يفتك منه والقبول درجات مختلفة في اقرب البعد وانما يستعمل الضرور
للقبول على التدريج فينتقل من اقرب مراتب البعد الى ادناها قليلا قليلا لاجل المعدات التي
هي الاحاسن بالحواس على اختلافها والقرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد
الا فاضر لعلوم الجديهة الكلية من التصورات والتقديمات بين كليتي تلك الحواس

وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح الخوف مفارقة النوعين وتعلقه على التام

بالعلة يستلزم
تعلقه كذلك
بالمعلول
ومراتبه ثلثة
وذو السبب
انما يعلم به
كلياً

واما النظرية فانها مستفادة من النفس ومن الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستدلال
بالعلوم بالديهية اما في التصورات فبالحكم والرسوم واما في التصديقات فبالقضايا المستندة
الى المفدمات الضرورية **المسئلة السابعة عشر** في المناسبة بين العلم والادراك
قال وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح الخوف مفارقة النوعين
اقول اعلم ان العلم يطلق على الادراك للامور الكلية كاللون والطعم مطلقاً ويطلق الادراك
على المحصور عند المدرك مطلقاً فيكون شاملاً للعلم والادراك الجزئية اعني المدرك بالجنس
هكذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانا
العلم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقاً على هذا الاصطلاح
فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يدرك الادراك باصطلاح
اخر على الاحساس اغير فيكون الفرق بين العلم والادراك هو الفرق ما بين النوعين الداخلي تحت
الجنس هو الادراك مطلقاً **المسئلة الثامنة عشر** في ان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول **قال** وتعلقه على التام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **اقول**
العلم بالعلة يقع باعتبار ثلثة اقسام الاول العلم بما هيته العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار
اخر وهذا يستلزم العلم بالمعلول لا على التام ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي
مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث انه لا يزم
للعلة لا من حيث ماهيتها الثالث العلم بذاتها وما هيته ولو ازمها وماز وماها وعوارضها ومعرفتها
وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام
بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لا ذمة لما هيته العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث
ذاتها ولو ازمها **المسئلة التاسعة عشر** في مراتب العلم **قال** ومرتبه ثلثة
اقول ذكر الشيخ ابو علي ان للتعلل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المختصة وهو علم الثقيل
عنا من شأنه ذلك الثاني ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء على تفصيله الثالث العلم
بالشيء لا كعلم مسئلة ثم غفل عنها ثم مثلها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة
المختصة انه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يقتضيه علمه بذلك الجواب وليس علمها على
هذه التفصيل وهو **المسئلة العاشرة عشر** في كيفية العلم بذو السبب **قال**
وذو السبب انما يعلم به كلياً **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه

من ان العلم
انما يعلم به كلياً
في جميع المسائل

والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ويطلق على غيرهما بالاشترك

لأنه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه فإذا نظر إليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بصدقه وإنما يحكم به أحدهما إذا عقل وجود السبب وعدمه فإنه السبب إنما يحكم بوجوده أو عدمه بالعقل لا بسببه إذا ثبت هذا فإن ذلك السبب لما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء يقتيد له بما مكن أيضاً فتقيد الكل بالكل لا يقتضي الجزئية وتحقيق هذا أنك إذا عقلت كسوف شخصين من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منهما نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً والكسوف إن كان شخصياً فإنه عند ذلك يصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في الشخص النوع المجموع في شخص له معلول كلي لا يتغير وما يستند إليه من صفاته وأحواله يكون مدركاً بالعقل فلا يتغير فإنه كل حصلت علل الشخص بأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال إن هذا الشخص أسبابه كذا وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخص أو مثله فيكون كلياً ببلله **المسئلة العشر** **ورس** في تفسير العقل **قال** والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات **أقول** من هو المحقق في تفسير العقل وقد فسره قوم بأنه العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلين لا امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بينهما **والاشهاد قال** ويطلق على غير بالاشترك **أقول** لفظة العقل مشتركة بين قولي النفس الإنسانية وبين الوجود المجردة في ذاته وصفه معار يندرج تحتها ولا يلبس العقل عشرة سبق البحث فيها أما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل على أما العلوي فأول مراتب الحيوان وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعداد حصول العلوم الضرورية لا ذلك النظريات وصادره بتلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات وأعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وأدناها مرتبة البليد الذي تثبت أفكاره دون حصوله مطابقة وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب البعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه وثالثها العقل بالفعل وهو أن يكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من المعلومات الضرورية لأعلى أتمها بالفعل موجودة ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة أما العمل فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التميز بين الأمور الحسنة والقيصة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الأمور الحسنة والقيصة وعلى فصل الأمور الحسنة والقيصة **المسئلة الحادية عشر** **ورس** في الاعتقاد والظن وغيرها

مجلس الاعتقاد والظن
والثاني والتهويل
فإنما يجعل

والاعتقاد يقال لاحد شئيه فيتمساكن في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والتمهيد

ملكة العلم

وقد يفرق

بين وبين

النسب والشك

تردد الذهن

بين الطرفين

وقد يصح تلو

كل من العلم

والاعتقاد

بفسر بالآخر

فيتقار بالاعتقاد

لا الصور

قال والاعتقاد يقال لاحد شئيه **اقول** الاعتقاد من الامور الضرورية لكونه لا يختل في انه هل هو من قبيل العلوم وجنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل الملاح الى الثالث وابطله ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك لكان اما مثلاً للعلم وهو المعلوم او مثلاً فلا يجتمع مع اخره كما يجتمعان ومخالفاً فلا يفتيان بالاضد الواحد والتحقيق هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك لانه قد يتبين ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم احد قسمي العلم **قال** فيتمساكن في العموم والخصوص **اقول** هذا نتيجة ما مضى الذي يفهم منه ان الاعتقاد وقد ظهر ان احد قسمي العلم فهو اخص منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد باعتبار اخر اعم من العلم لانه شامل للفكر والجمل المركب واعتقاد المقلد هذا ما ظهر لنا من قوله فتعكك اي الاعتقاد هو العلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظراً وذلك لان الاعتقاد انما يكون متعاضداً من العلم لواحد العلم التصديق بالاعتبار الاعم الشامل للعلم يعني اليقين والفكر والجمل المركب واعتقاد المقلد ولا يتم التماسك لان الاعتقاد لا يكون لهم من العلم بهذا الاعتبار قالوا لاجبان يراى باعتبار اصطلاحين او ما يؤدى معناه **قال** ويقع فيه التضاد بخلاف العلم **اقول** اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين تضاد وغير تضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عندنا على الجملة تضادته بالتصديق فحكم تضاد اعتقادي التصديق وقال به ابو هاشم اولاً ثم حكم بان تضاده انما هو لتعلقه بالاجابات السلبية غير انما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجود المطابقة فيه **قال** والتمهيد عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسب **اقول** هذا هو المشهور عند الاولين والمتكلمين وذهب الجبائيان الى ان التمهيد معنى يضاد العلم وقد فرق الاول بينه وبين النسب فقالوا ان التمهيد والصور عن المدرك خاصة دون الحافظة والنسب انما هو لها عنهما معا **قال** والشك تردد الذهن بين الطرفين **اقول** الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي التقيض على الشاوي وليس معنى قايم بالنفس وهو مذهب الاولين وابي هاشم وقال ابو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي ليجتذبه به ان لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات **قال** وقد يصح قول كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتمسك بالاعتبار لا الصور **اقول** اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل الشب والاضافات

والجمل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لاحدها والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير اعتقاد الرئحان ويقبل

الشدة و
الضعف و
طرفاه علم وجمل
وكسبي العلم
يحصل بالنظر
مع سلامة
جوته ضرورية

يجمع ثلثهما جميع الاشياء حتى بانفسهما افصح صلق الاعتقاد بالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه
وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فانعلق العلم بنفسه وجب فقدد الاعتبار اذا العلم كان الترتيب
وباعتبار العقل العلم به يصير شيئا منظورا فيه وكون الشيء معلوما مقابرا لاعتبار كونه علما فلا
من تغاير الاعتبار اما الضور فلا والا لزم وجود صولا يتناهي بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم
بالشيء لا يفصل عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعبرين واعلم ان العلم بالعلم علم
بكييفية وهيئة العالم يقتضي النسبة الى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه
الجبائيان **قال** والجمل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لاحدها **اقول** اعلم ان الجمل يقال
على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدل العلم عما من شأنه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل
العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه
وهو قسم للاعتقاد اذا الاعتقاد جنس للجمل وغيره وسمى الاول بسيطا نظرا الى عدم تركيبه
والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة **قال** والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير
اعتقاد الرئحان **اقول** الظن ترجيح احدا الطرفين اعني طرفا الوجود وطرفا العدم ترجيحا
غير باغ من التقيض لا بد من هذا القيد لخرج الاعتقاد اجمازم واعلم ان رجحان الاعتقاد مقابرا
لاعتقاد الرئحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما **قال** ويقبل الشدة والضعف
وطرفاه علم وجمل **اقول** لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للتقيض و
كان للترجيح مراتب داخلة بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة و
الضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة فيه الرئحان والجمل البسيط الذي لا ترجح معر البتة
اعني الشكل المحض **المسئلة الثانية والعشرون** في النظر واحكامه **قال**
وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جوته ضرورية **اقول** قد بينا ان العلم ضروريا ضروريا
لا يقتصر الى طلب كسبي نظري يقتصر اليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيبا مؤدنية
للتوصل الى المرجحول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء
الخارجية فالقيد بالامور الذهنية يخرج الاخر عنه ثم الترتيب الخاص قد ياد لاستحصاء اليك
بما حصل وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس ينظر وهذا المحد قد شتم على العلل الاربعة
للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد يكون تصورات
هي اما حدود او رسوم يستفاد منها العلم بغيره وقد تكون تصديقات يكتب بها تصديق

ومع فساد احدهما قد يحصل ضده وحصول العلم عن الصحيح واجب

واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتغل بالضرورة على جزء ما أدى وجزءه صوري فالما أدى هو المقتضى
والصوره هو الترتيب بينهما فاذا سلم هذا انجزان بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على
ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطم بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في
التصورات فانه اذا كان لحد متشكلا على جنس قريب فصل اخبر وقد انجس على الفصل حصل
تصور للحد وقطاعا واليه اشار المصنف بقوله مع سلامة جزئية يعني جزء المادى والجهة الصورة
واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا يريد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم
باغادته للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل لان النظر
اذا استلزم العلم لم يختلف الناس في ادائهم لاشراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادئ النظرية
وهذا المحققون الى انه يفيد العلم بالضرورة فانما متى اعتقدنا ان العالم ممكن وكل ممكن محدث
يحصل لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن شبهة الاولى بقوله ضرورة
ولا يجيب اشتراك العقلاء في الضروريات فان كثير من الضروريات يتشكك فيها بعض
الناس تالكفاءة في التصورات ولغير ذلك وخرج الجواب عن شبهة الثانية بقوله مع سلامة
جزئية وذلك لان اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركم الترتيب الصحيح غفلهم
عن شرائط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط انما في الجهة المادى والضرورة فاذا سلمنا حصول
المطم لكل من حصل له سلامة الجزئين قال ومع فساد احدهما قد يحصل ضده
اقول النظر اذا فسد اما من جهة المادة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده
اعني الجهل وقد لا يحصل والضابط في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم يلزم
النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس متجاوانا كانت الصورة في
الشكل الاذل صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً والاعجاز ان
يكون صادقة وان يكون كاذبة وهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل والا لكان الحق اذا نظر في شبهة المبطلة فادة الجهل وليس كذلك ومع انه
معارض بالنظر الصحيح فان شرط الاعتقاد ضمنية المقدمات في الصحيح ايضا شرطناه فخرج
الفساد ايضا قال وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول** اختلفت الناس هنا
في المعترلة على ان النظر موله للعلم وسبب له والاشاعة قالوا ان الله تعالى اجرى عادته
بخلق العلم النظر عميق النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم واستدلوا على ذلك بان

ولا حاجة الى العلم فلم لا بد من الجزء التصوري وشروط عدم الغاية وضدها وحضورها

العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعلم لها على ما ياتي في خلق الالهال فيكون العلم من فعله والمعتزلة لما ابطالوا القول باستناد الافعال الحيوانية الى الله تعالى ابطالوا عندهم هذا الاستدلال ولما راوا العلم يحصل عقبيه لنظر ومجسبه ويتفق عند انتقائه حكموا عليه بأنه سبب له كما في ما يراد بالاسباب الحق ان النظر العقيم يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فانما ضل قطعاً انه حتى حصل لنا اعتقاد المتقدمين فاته يجب حصول نتيجة فالتلاشعة التذكرا يولد فكذا النظر بالقياس عليه والجواب بالفرق بينهما ما **قال** ولا حاجة الى العلم **اقول** ذهبنا للملاحظة الى ان النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من العلم للعقل لتعذر العلم باظهار الاشياء واقربها من دون مرشد واطبق العقلاء على خلاف ذلك ثم متى حصلت المقدمات لنا على الترتيب المنصوص حصل لنا الجزء من النتيجة سواء كان هناك معلوماً ولا صعوبة في تحصيل المعرفة باظهار الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقاً من دون العلم وقد ارحم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديقه الله تعالى اياه بواسطة المعرفة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه ودون احتياج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى اخر ويتسلسل وهذا الالتزام ضعيفان لان الدور لا يمتنع على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدق من المقدمات التسلسل يلزم ولو وجب مساوات عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا **قال** فلم لا بد من الجزء التصوري **اقول** يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور المتقدمين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما لتحصيل العلم بالنتيجة وهو الجزء التصوري للنظر اذ لو لا الترتيب لحصلت العلو الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل الامة في اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والتزام التسلسل او استراط النبي بنفسه وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب وليس كذلك بل يقتضي الترتيب انما هو الاجزاء المادية بترخاضة **قال** وشروط عدم الغاية وضدها وحضورها **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان شرط النظر عدم العلم بالمط الذي هو غاية النظر والا لزم تحصيل الحاصل ويشترط ايضاً عدم ضدها عن اجمال المركب لانه باعقاره حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط ايضاً حضورها يعني حضور المط الذي هو الغاية اذا الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر

ولو جوب ما يتوقف عليه عقليان وانتفاء ضد المظهر على تقدير بثوته كان التكليف به عقلياً

نوع من الطلب قال ولو جوب ما يتوقف عليه عقليان وانتفاء ضد المظهر على تقدير بثوته
 كان التكليف به عقلياً **أقول** اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي أو معنوي فذهب
 المعتزلة إلى الأول ولا مشاعرة إلى الثاني واما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلاً بأن معرفة
 الله تعالى واجبة مطلقاً ولا يتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهناك
 مقدمات احدى ما ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين الأول ان معرفة
 الله تعالى دافعة للخوف لحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً الثاني ان شكر الله
 تعالى واجب لان نعمه على العبد كثيرة والمقدتان ضرورتان والشك لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة
 الثانية ان معرفة الله تعالى لا يتم إلا بالنظر وذلك قريب من العترة واذ المعرفة ليست ضرورية
 قطعاً فهي كسبيرة ولا كاسبوى النظر اذ التشديد يستداليه وتقصية الحاطر ان انفكت عن
 ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة ان ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب
 والآخر الواجب المطلق عن كونه واجباً ولو ترك التكليف ما لا يطاق لان الشرط اذا لم يكن واجباً
 جاز تركه فاما ان يجب على المكلف المشروط اولاً والثاني يلزم منه خروج عن كونه واجباً مطلقاً
 والاول يلزم منه ترك التكليف ما لا يطاق اذ وجوب المشروط حال عدم الشرط ايجاب لشيء المقدور وهو حال
 فثبت ان وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة والا لم يجب لثالي باطل فالنظم مثله بيان
 الشرطية ان النظر اذ لم يجب إلا بالسمع لزوم انما لا يبيد لان التيق اذا جاء الى المكلف ادم
 بانباعه لم يجب عليه المكلف لا المشال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه الا بالنظر فاذا امتنع المكلف
 من النظر حتى يبرهن وجوبه عليه لم يبرهن استناد الوجوب الى التيق لعدم العلم بصدقه ولا وجوب عقل
 فينتفى الوجوب على تقدير الوجوب السعوى اذ عرفت هذا فقوله ولو جوب ما يتوقف عليه عقليان
 انما يلحقه ما الى العترة والعقلي اشار به الى وجوب لشكرو وجوبه عن النفس وقوله وانتفاء
 ضد المظهر على تقدير بثوته يشير به الى انتفاء الوجوب لسمعى الذى هو ضد المطلوب لان المطلوب
 هو الوجوب لعقلي وضد الوجوب لسمعى وقوله على تقدير بثوته يعني لو فرض الوجوب معباً لم يكن
 واجباً فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضوع واما الاشربة فقد احتجوا بوجهين الاول
 قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً
 قبلها الثانية لو وجب للنظر واجب ما لفاية عاجلة والواقع مقابلها اذاجلة وحصولها ممكن
 بدون النظر فيوسط النظر عت وكذا الذين لفائدة ثم قالوا ما الزمتونا به من الانحاط على تقدير

وملزوم العلم دليل والظن اماره وبسائط عقلية ومركبة لا استحالة الدور وقد يفيد اللفظي المقطع

وبجته ويلم
عند الثامن

الوجوب التام لا يتم على تقدير الوجوب العقلي لان وجوب النظر وان كان عقلياً الا انه كسبي
فالمكلف اذا جاءه النبي وامره باتباعه كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا بالنظر
والنظر لا يجلب عليه بالضرورة بل بالنظر فبطل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب
النظر وذلك يستلزم الانحاء وايضاً والجواب عن الاول التخصيص وهو جعل نفى التعذيب المتوقف
على الرسالة على ترك التكليف التامى اري اؤل الرسول بالعقل جميعاً بين الادلة وعن الثالث ان
الغاية عاجلة هي ذوالخوف واجلة هي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء في الحكمة وعن
الثالث ان وجوب النظر وان كان نظرياً الا انه فطري القياس فكان الالتزام بما على الاشاعة
دون المعتزلة قال وملزوم العلم دليل والظن اماره **اقول** لما كان متعلق النظر
بما يستلزم العلم من الاعتقادات والظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يعني ليدل
والمستلزم للظن يعني اماره وقد يقال الدليل على صحة اخبر من المذكور وهو الاستدلال
بالمعطى عن العلة قال بسائط عقلية ومركبة لا استحالة الدور **اقول** بسائط الدليل هي بوقد ما تروان
الدليل لما كان مركباً من مقدمتين كانت كل واحدة من تلك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة الى الدليل
وان كانت مركبة في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية ومختصة وقد تكون مركبة من عقلية
وسمعية ولا يمكن تركها من سمعية محض ولا من العقلية المحض لئلا يجرى الاجماع من صدق الرسول
وهذه المقدمات اذا استقيمت بالسمع دار بل هي عقلية مختصة فاذا ن احدى مقدمات الثقلات كلها عقلية
والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرافه بالنسبة الى
العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباتهما **قال** وقد يفيد اللفظي المقطع
اقول قيل ان الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفها على امور كلها طائفة اللغات والنحو والتعريف
وعند الاشتراك والجاز والنقل والتخصيص بالاضمار والتشخيص والتقديم والتأخير والمعارض
العقلي والمخالفات هذا فان كثيراً من الادلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعاً وانتفاء
هذه المعارض عنها **قال** ويجب تأويله عند المعارض **اقول** اذا تعارض دليلان
عقليتان او دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقلي اتمام معارضة العقلين فلا متنازع تفرض
الادلة واما مع تعارض العقل فذلك ايضاً وانما خصصنا النقل بالتأويل لاستناع العمل
بها والقائما بالعمل بالنقلي وابطال العقل لان العقل اصل للنقلي فلو ابطالنا الاصل ازم
ابطال الفرع ايضاً فوجب اعدوا الى تأويل النقل وابقاوه الدليل العقلي على مقتضا **قال**

وهو قياس وقسيما فالقياس افترافي واستثنائي فالاول باعتبار الصورة القريبة والبعد البعيد

اشان باعتبار

المادة القريبة

خمس والبعد

اربعة

وهو قياس وقسيما **اقول** القسمة وهو عايد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى
ثلاثة قسمين من استقراء وتقسيل والآخرين شاذ بقوله وقسيما وذلك لان الاستدلال
اما ان يكون بالعام على الخاص وبالعكس باحدا المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما
على الاخر فالاول هو اهل فالاول لا يشترط فيها الا فادته اليقين وهو المسمى بالقياس اخذ من المجاز
كان لقياس يطلب مجازاتنا لتبسيط المقدمات في العلم والثاني الاستقراء اخذ من قصد العلم
خفية فقيرته كان المستقرى يتبع الجزئيات والثالث التقسيل **قال** فالقياس افترافي واستثنائي
اقول القياس اما ان يكون المطلق ونقيضه مذكور في الفعل وبالقوة والاول هو الاستقراء
والثاني الاقتران مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة
مذكورة بالفعل ونقول لكنه ليس حيوان ينتج انه ليس بانسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل
ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة
قال فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعد اشان **اقول** الذي فهمنا من
هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدماته والثاني
بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب للآخين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى
باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اشكال قسم منه سبعة اشكال لان الحد الاوسط ان
كان محمولا في الصنف وموضوعا في الكبر فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب د وان كان
محمولا فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث
كقولنا كل ج ب وكل ج ا وان كان موضوعا في الصنف ومحمولا في الكبر فهو الرابع كقولنا كل ج ب
وكل د ج وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران
ايضا احدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار ما ذهبا الاعتبار الاول هو اعتبار
بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حلي وشرطي فالحلي كما قلنا والشرطي كقولنا كلما
كان ا ب ج وكلما كان ج د فهو ب ينتج كلما كان ا ب فهو د ونقول كلما كان ج د فاب وليس
النتيجة ا د ا ب هـ ز فح د ونقول كلما كانت هـ ز فح د وكلما كانت ا ب فهو د ونقول كلما
اب فح د وكلما كانت هـ ز فاب **قال** وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعد اربعة
اقول مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدماته ومجموعها باعتبار
صورة خاضعة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات ومطلوبات

والثاني متصل وناجرا مران وكذا غير الحقيقة من المنفصل وغير ضعف والاخير ان يفيدان الظن وتقام

هذه الاشياء
مذكورة في غير
هذا الفن
والتشغل والتجربة
مثلا زمان
لاستلزام
انفسا المحل
انفسا المحال
فان تشبث
عرض الوضع
للجسم والتركيب
تماما لا يتناه
ولا يستلزم
التجربة صحة
المعقولة
المستلزمة
لا مكان للصحة

ومشبهات وتجليات هذا باعتبار المادة البعيدة وأما باعتبار المادة القريبة فاقسما القياس
خمسة البرهان والجدل والحطاية والسفسطة والشعر **قال** والثاني متصل وناجرا مران وكذا
غير الحقيقة من المنفصل وغير ضعف **قول** الثاني هو الاستثناء وهو ضربان الاول ان يكون
مقدما للشرطية متصلة وينتج منه ضمان احدها استثناء عين المقدم لعين التالي والثاني
استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو ضمان ايضا احدها ان
يكون غير حقيقة والثاني ان يكون حقيقة فغير حقيقة ضربان ما نفعه الجمع وينتج منها
استثنائي عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم وما نفعه الخلو و
ينتج ضمان منها ايضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم
وأما الحقيقة فانها ينتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس من استثناء
عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاخير ان يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن **اقول** يريد بالاخير الاستثناء والتشليل وما يفيدان الظن
لا العلم واعلم ان تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرايعها المذكور في علم المنطق وانما انشاؤا الكلام
اليه ههنا **قال** والتشغل والتجربة مثلا زمان لا يستلزام انقسام المحل انقسام المحال
فان تشابعت عرض الوضع للتجربة والتركيب تمام لا يتناهى **اقول** هذه المسئلة وما
بعد هامن تتم مباحث العقل وقد ادعى ههنا ان التشغل والتجربة مثلا زمان ان كل عاقل محرم
وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بعد ما تقدم بان التشغل حالة ذات العاقل فذلك المحل
اما ان ينقسم اولا والثاني هو الماد والاول بل لا ان انقسام المحل يستدعي انقسام المحال اذ المحال
اما انه يحل بتمامه في جزئي المحل او في احد جزئيه ولا يحل في شيء منه والاول يلزم منه انقسام
ان كان المحال في احد الجزئين غير كالحالة الاخر فعدد الواحدان اتحادا والثاني يفيد الملو والتا لث
خلاف الفرض باذات ذلك فالبحران اما ان يتشابه او يختلفا والاول يستلزم وجود المقدار
لما فيه مجزئ او الثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في
المحل من الانقسامات الممكنة **قال** ولا يستلزم التجربة صحة المعقولة المستلزمة لا مكان
المصاحرة **اقول** هذا دليل احكام الثاني وهوان كل مجزئ عاقل ونفريه ان كل مجزئ فانه
يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذ العاقل عن التشغل انما هو المادة لا غير وكلنا صح ان يكون
معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذن كل مجزئ فانه يصح ان يقارن بغيره

ومنها القدره وبفارق الطبيعة والمزاج بمقارنته الشعور والمغايرة في النتائج ومصححة للفعل بالنسبة وتعلقها

بالطرفين

ويتقدم الفعل

لتكليف الكافر

وللتنافي ولزوم

احد محالين لولا

مخالفة

فقول هذه الصحة اما ان يتوقف على ثبوت المجردة في العقل والا فلا دل على حال لان الثبوت في العقل
 نوع من المقارنة فيلزم توقفها مكان الشيء على وقوعه وهو بطر بالضرورة والثاني هو المطلوب هذا
 الدليل عندى في غاية الضعف لان توقفه مكان مقارنة المجردة المعقول للصورة المعقولة على
 بثوت مقارنة المجردة العقل لا يقتضى توقفا لا مكان على الوقوع اذ الامكان هنا عايدا لمقارنته
 المعقول للمعقول وهو غير الثبوت عايدا لمقارنة المعقول للعاقل وهو غير فلا يلزم ما ذكر
 من المحال **المسئلة الثانية والعشرون** في احكام القدره قال ومنها القدره
 وبفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في النتائج **اقول** لما فرغ من البحث عن
 العلم شرع في البحث عن القدره وشار بقوله ومنها اى ومن الكيفيات النفسانية لانها صفة
 قائمة بذوات النفس واعلم ان الجسم من حيث هو غير مؤثر ولا لتساوت الاجسام في ذلك واعلم
 يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة اما ان يؤثر مع الشعور وبدونه وعلى كلا التقديرين اما
 ان يتشابه الثاني ويختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المقترنة
 في التأثير وهو القوة العقلية الثانية في المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهو القوة الحيوانية
 اعني القدره التي بانى البحث عن احكامها الثالث الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتساهة
 في التأثير وهو القوة الطبيعية الرابع غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير ويسمى النفس النباتية
 اذ اعرفت هذا فنقول القدره معايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فلو جوب اقتراها بالشعور
 بخلاف الطبيعة واما الثاني فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من
 جنسهما فيكون تابعة اعني تأثيرها ومن جنس تأثيرها واما القدره فلان تأثيرها مضاد لتأثيرها
 والى هذا اشار بقوله والمغايرة في النتائج قال ومصححة للفعل بالنسبة **اقول** القدره
 صفة يقضى صفة الفعل من الفاعل لا يوجبها فان القادر هو الذى يفع منه الفعل والترك معاً
 فلو اقتضت لا يوجب لزوم وجهه بقوله بالنسبة اعني اعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل
 صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدره مدخل في صحته الذاتية لان الامكان للممكن واجب ما نسبت الى
 الفاعل فجاز ان يكون معللاً لها هو الذى فيه من قوله بالنسبة قال وتعلقها بالطرفين
اقول هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهى ان القدره متعلقة بالضدين
 وقالت الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطاء لوقوع الفرق بين القادر والموجب
 ويتقدم الفعل لتكليف الكافر للتشافي ولزوم احد محالين لولا **اقول** هذا مذموم

ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد في غنائمها وتقابل الحجرتين تقابل المقدور والمملكة

الحكام والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية بطلان هذا فان
القاعدة يمكنه القيام قطعا والاشاعرة بنوا مقاديرهم على اصل لم يسيان بطلانه هو ان العجز لا يمتنع
ثم المعتزلة استدلو على مقاديرهم بوجوه ثلثة الاولى ان القدرة لو لم يتقدم الفعل تجزئ تكليف
الكافر والتألي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان التكليف مالا يطاق
فكيف لو لم يكن الكافر متكئا من الايمان حال كفره لزم تكليف مالا يطاق الثلثة لو لم يكن القدرة
متقدمة على الفعل لزم استثناء الفعل عن القدرة مع فرض حاجتها اليها وهو تناف ظاهر وبين
الملازمة ان حاجتها الى القدرة اغتاضح الاجاز الى الفصل من عدم الوجود ومعارضة الاخر يستتبع
عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع ان الفعل اغتاضح بالقدرة والى هذا اشار
بقوله ولست في الثالث لو لم يكن القدرة متقدمة لزم ما حدث قدرة الله تعالى وقد
الفعل والضممان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزم واحد محالين لولا اى لولا
المقدم هذا ما خطبنا في تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله ولست في اشارة الى دليل مقاب
للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو ان القدرة لو قارنت الفصل وقد بينا ان القدرة يتعلق بالقدر
فلزم حصول الضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزم واحد محالين من تناف هذا الكلام وهو ان
نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهم وهو تناف فيلزم احد
محالين اما اجتماعهما مع تضادها وتنافيهما او ايجاب احداهما فيتقدم على الاخر مع فرض المقارنة
قال ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر **اقول** لا يمكن وقوع مقدور واحد
بقادرين وهو ما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغنائه بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما حال حاجتهما له وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد
بان يكون ذلك الشيء مقدورا لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما وهذا قال ولا يتحد وقوع
المقدور ولزيم لا يتحد المقدور **قال** ولا استبعاد في غنائمها **اقول** ذهب قوم
من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة بنوعه على اصل لهم وهو انه لا يمتنع قدوران على مقدور واحد
والا لا يمكن انصاف ذاتين بها فيجتمع على المقدور الواحد نادرا وهو محال واذا ثبت امتناع
اجتماع قدريتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد
المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد دفع هذا الدليل وجها ذو وقع التماثل
فيها كدبريهما من الاعراض **قال** وتقابل الحجرتين تقابل المقدور والمملكة **اقول** الحجرتان

ويضاير الخلق لقضا د احكامها والفعل ومنها الالوهة واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة

ويختلف
بالمقاس
ليست اللذة
خارجا عن
الطبيعية
مما لا يوافق
وقد يستند
الامر الى
الشرع وكل
منها حق
وعقلي وهو
اقوى

وجهور المعتزلة انه عند القدرة عما يشانه ان يكون قادر فهو عدم ملكة القدرة وهذه الاشربة
الى انه معنى بضاة القدرة لانه ليس جعل العجز عدم للقدرة اولى من العكس هو خطأ فانه لا يلزم
من عدم الادلوة عن عدمه عدمهما في نفس الامر لان عدمهما في نفس الامر بوثا العجز **قال**
ويضاير الخلق لقضا د احكامها والفعل **اقول** الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس
افعال لمهولة من غير سابقه فكونه وقيرة هو معاني للقدرة لقضا د احكامها لان القدرة
تقتضي تساوي نسبتها الى الصدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا بها والفعل لا يرد قد يكون
تلك شيئا المستلزم **الثالث والعشرون** في الادراك واللذة **قال** ومنها الامر
واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ويختلف بالمقاس **اقول** من الكيفيات
النفسانية الالوهة واللذة والمزجها الى الادراك فهما نوعان من تخصصا باضافة تختلفان لثبات
لان اللذة عبادة عن ادراك الملايم والالوهة ادراك المتاني فهما نوعان من الادراك تخصص كل
واحد منهما باضافة الى الملايمة والمنافرة وهما امران يختلفان بالمقاس الى الاشخاص اذ قد
يكون الشيء ملايما للشخص ومنافرا لآخر **قال** وليست اللذة خروجا عن الحال الطبيعية
لا غير **اقول** نقل عن محمد بن ذكوان الطيبان اللذة هي مخرج من الحالة الطبيعية لا نها
انما تحصل بانفعال يمرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالمرض مكان
ما بالذات ولهذا تلتد بصورة تشاهد من غير سابقه ايضا بالحس لا يجعل اللذة عبارة
عن الاخلاص من الراسخون **قال** وقد يستند الامر الى التفرق **اقول** للارسلين
احدهما تفرق الافعال فان مقطوع اليد يحس بالارسيب تفرق انصا طاعا عن البدن وقد
نازع في ذلك بعض المتأخرين بان التفرق عدمي فلا يكون عللة للوجودي وقبر نظرا لان التفرق
ليس عندهما محضاً تجاوزا للتشليل به على ان التفرق انما كان عللة بالمرض فان العللة بالذات انما
هي سوء المزاج الثاني سوء المزاج المختلف لان الحس يوجب الامر ولا تفرق هناك وانما قلنا
المتختلف لان سوء المزاج المتفق لا يقتضي الثالث **قال** وكل منهما حق وعقلي وهو اقوى
اقول يريد ضممة الالوهة واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة انكروا
العقلي منها والحس خلافة فانما تلتد بالمعروف وهي لذات عقلي لا تعلق للحس بها ونال
بقدر انها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية ولهذا ما ترك اللذة الحسية لاحل اللذة الهيمنة
لا العقلية فكيف العقلية وايضا فان الحس انما يدرك ظواهر الاحسام ولا تعلق له بالامور

ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان العلم واحد هما لازم مع التقابل ويتغاير اعتبارها بالنسبة

الى الفاعل
وغيره وقد
جاء في
الكتاب
بعض
بنايتها
الشهوة
هذا
يقترن
الحياة
يقترن
الحركة
باعتدال
المنزاج

الكيفية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض يميز بين الجنس والفصل
فيكون ادراكه ثم فتكون اللذة فيه اقوى المسئلة **قالوا** العشر في الارادة
والكراهة **قال** ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم **اقول** من الكيفيات
التقسائية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاسم وذلك لان الارادة عبارة
عن علم الحق واعتقاده او ظنه بما في الفعل من المصلحة والكراهة علة او ظنه واعتقاده بما فيه
من المفسدة هذا مذهب جامة وقال اخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا مذهبنا
عليه لا تأخذ من انفسنا ميلا الى الشيء او غيره من شأنه على هذا العلم وهو يصدق الشهوة فان المريض
يريد شرب الدواء ولا يشتهي **قال** واحد هما لازم مع التقابل **اقول** الذي فهمناه
من هذا الكلام امران احدهما ان الارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد احدهما
يعني احدهما امرين اما الارادة والكراهة لازم الارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء
والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء
نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحصل ان يكون معنى
قوله واحد هما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذ العلم ما ان يشتمل ضله
على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحدا الامرين لازم لكن لا يلزم احدهما بصيرة للتقابل
بينهما بل اللان واحد لا يصير **قال** ويتغاير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره **اقول**
الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل
بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعمل الفاعل من نفسه في عبارة عرضية
تقتضي تخصيصه بالايحاء دون غيره فماعداء من الافعال في وقت خاص دون غيره من سائر
الاقوات وان كانت لفعل الغير فانها لا يؤخذ بهذا المعنى **قال** وقد يتعلقان بذاتهما
بجملان الشهوة والنقرة **اقول** الارادة قد يرد والكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر
لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاف المتعلقين
يقتضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنقرة فلا يصح تعلقها بذاتيهما مع الشهوة لا يشتم
وكذلك النقرة لا ينفر عنها لان الشهوة والنقرة انما يتعلقان بالمدركة لا بصيغته انما يجب
ان يكون موجودا فقد يتعلق الشهوة والنقرة بالمعدود وهما غير مدركين **قال** فهذه
الكيفيات يفتقر الى الحيوية وهي صفة يقتضي محس والحركة مشروطة باعتدال المنزاج

عندنا فلا بد من البينة ويفتقر لما الروح وتقابل الموت تقابل العدم والمملكة ومن الكيفيات

النفسانية
الفصح والمرض
والفرج والموت
والضيق والحرارة
والهم والخلل
والحق

عندنا **اقول** هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر ثم مشروطة بالحياة
بأها صفة يقتضي الحسن والحركة وزادها إزائها بقوله مشروطة باعتدال المزاج شريطة
ذلك بقوله عندنا ليجوز عن حياة واجب الوجود فانها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا يقتضي
الحسن والحركة **قال** فلا بد من البينة **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط
الحياة باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البينة وهذا ظاهر والا شعرة انكره ذلك
وجوزوا وجود حياة في محل غير منقسم بانفراذه وهو ظاهر البطلان **قال** ويفتقر الى
الروح **اقول** للحياة يقتقر الى الروح وهو اجسام لطيفة متكونة من تجارية الاخلاط اسائر
في المروق تنبعث من القلب حاجة للحياة اليها ظاهرة **قال** وتقابل الموت تقابل العدم
والمملكة **اقول** الموت هو عدم الحياة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابل
العدم والمملكة فلا ذهب بل على إيجابه الى انه معنى وجودي تضاد كحياة لقوله تعالى لذي
خلق الموت والحياة والخلق يستدعي اليجاد وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير وذلك
لا يستدعي كون المقدّر وجوديا **المسئلة الخامسة من العشر** في باطن
الكيفيات النفسانية **قال** ومن الكيفيات النفسانية الفصح والمرض
الفصح والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الفصح فقد حدها في الشفاء بانها
ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعالها الطبيعية وغيرها الى الجزء الطبيعي غير
ما وفة والمرض حاله او ملكة مقابلة لتلك هنا اشكال فان المتضادين يدخلان تحت
جنس واحد فالفصح ان دخلت في احوال المملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج
رسوء التركيب يفرق الاتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلا فمن الكيفيات
الفعليّة لا من احوال المملكة وانما هو انصافا ليدن بها من منقولة ان بفعل وسوء
التركيب عبارة عن مفاد او عده او وضع او شكل او اسناد مجرّ مجرّ بالافعال ولا شيء
من هذا بحال وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة **قال** والفرج والتم **اقول**
الفرج احد الكيفيات النفسانية وكذا التّم والسبيل للعد في الفرج كون حاملها الذي هو
الروح على افضل احواله في الكم والكيف التفاعل تحيل الكمال واذا هذه الاسباب
للتّم **قال** والضيق يحزن والهم والخلل والحق **اقول** هذه ايضا من الاغراض
النفسانية واعلم ان جميع العوارض النفسانية يستلزم حركة الروح اما الى داخل او

والمختصة بالكيفية اما المتصلة بالاستقامة والاستدارة والانحناء والتغير والتقييد الشكل والمخلقة

والمتصلة

كالزوجة

والفردية

فالمستقيم

اقصر الخطوط

الواصلتين

النقطتين

وكما انه موجود

فكذا الدائرة

والثبات

عن المستقيم

والمتغير فكذلك

عن عارضيهما

خارج والاول ان كانت كثيرة فكما في النزع او قليلة فكما في المحزن والثاني اما دفعة فكما في
الفتحة يسيرا يسيرا فكما في اللذة وقد يتفق ان يتحرك الى همتين دفعة واحدة اذا كان العارض
يلزمه عارضا كما لم فانه يوجد معه غضب حزن فيختلفا محركان وكما يحل الذي يتقبض الروح
معه ولا الى الباطن ثم يحيط بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانيا ويعتبر في الحقد غضب ثابت
وعدهم هؤلاء الانتقام وعدة صعوبته **المسئلة السادسة والعشرون** في

الكيفيات المختصة بالكليات **قال** والمختصة بالكيفية اما المتصلة بالاستقامة والاستدارة
والانحناء والتغير والتقييد الشكل والمخلقة والمفصلة كالزوجة والفردية **اقول**
لما فرغ من البحث عن الكيفيات نفسانية شرع في الكيفيات بالكميات ونفى بها الكيفية
الذي يعرض للمكينة الا بالذات والجسم ثانيا وبالعرض اعلم ان الكو على قسمين متصل
ومنفصل اما المتصلة فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء
والتغير والتقييد الشكل والمخلقة واما المنفصل قد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف

كالزوجة والفردية وغيرهما **قال** فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلتين
وكما انه موجود فكذا الدائرة **اقول** رسم ارشيدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل
بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر
وبخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما
الدائرة فهي سطح مستوي محيط به خط واحد داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى
المحيط متساوية فقد اختلفا لناس في وجودها فالذين اثبتوا اما لا ينقسم من ذاتها ولا
فوقها والباقيون اثبتوها وهو اختيار المطال لان الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين
المركز المحسوس منها وبين المحيط بنقطتين نقلنا الى مركز الخط الذي عند المحيط الى جزء اخر فان
لم يطبق عليه فان كان للزيادة جزءا زائدا فكذلك نقصان جزءا ملانا به وان كان لنقصان
اقل من جزءا للزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهري ما كان العمل ايضا **قال** والنسبة

عن المستقيم والمستدير فكذلك عن عارضيهما **اقول** بانه ربما تقوم بعض الناس ان الخط
المستقيم تضاد لخط المستدير لثباتي بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب ان
موضوعهما والموضوع لهما ليس بواحد ذا المستقيم يستحيل ان يتقلبا الى المستدير وبالعكس
وايضا فان المستقيم قد يكون وتر القسي غير متناهية كثيرة وضد الواحد واحد لا غير واذا

انقضى

والشكل هيئة احاطة حدًا والحدود بالجمع انضمام اللون يحصل مخلقة الثالث المضاف هو حقيقى

التنقيض ادعيا فكذلك عن عارضيهما وفيهم من امر ان احدهما ان التضاد متنع عن الاستقامة
والاستدانة العارضتين للخط المستقيم والمستدير والثاني ان التضاد متنع عن الحركة بين
الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير **قال** والشكل هيئة احاطة حدًا والحدود بالجمع
ومع انضمام اللون يحصل مخلقة **اقول** ذكر القدماء ان الشكل ما احاطت به حد واحد
او حدود والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسديسيما حا حة احدا لواحد او
الحدود به كالكرية والترجيع وهو مغايرة للوضع بمعنى المفعولة واذا اعتبر الشكل واللون معاً
حصلت المخلقة **قال** الثالث المضاف **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيف واسمايه
شروع في المضاف وهو المفعولة الثالثة من المقولات لشر وهذه المفعولة مع ما بعد من المقولات
كلها نسبية وهو قسم سابل لما تقدم من المقولات وفي هذه القسم سابل المسئلة
الاولى في اسماها **قال** وهو حقيقى ومشهورى **اقول** المضاف قد يقال لفعل
الاضافة اعني العارضة للشيء باعتبار قياسه الى غيره كالأبوة والبنوة ويقال له المضاف
الحقيقى فانه لذاته يقتضى لاضافة وغيره انما يقتضى لاضافة بواسطته ويقال للذات
التي عرضت لها الاضافة بانفعال كالأب الابن ويسمى المضاف المشهورى وقد يقال للذات نفسها
مضاف مشهورى باعتبار كونها معرضة للاضافة **المسئلة الثانية** في خواصه
قال ويجب فيه الاشكاس والشكافوء بالفعل او بالقوة **اقول** هاتان خاصيتان مطلقتان
للمضاف لا يشاركه فيهما غير احدهما وجوب الاشكاس فانه كما ان الابن لا يشارك الابن فكذلك الابن
ابن للاب المراد بالانفكاس الحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه
كاشكنا فان لم يراع هذه الحقيقة لم يجب لانفكاس كما تقول الابن للابن الثاني انكافوء
في الوجود بالفعل او بالقوة والمتقدم صاحب المتأخذ هنا **قال** ويعرض للوجودات اجمع
أقول الصلح الحقيقى يعرض لجميع الموجودات كما يقال الواجب ضالى قادر على ان يرازن ويقال
لنوع من الجواهر انه ابن وغيره او يقال للخط طويل وقصير للعدد قليل وكثير والكيف اسحق
داود والمضاف كالقريب الا بعد والابن اعلى واسفل والبنى اقدم واحداث والوضع اسد انصاها
وانحاء وللملك كسبى داعى وللفضل قطع واصبر وللانفعال اسد شتخا وتقطعا **المسئلة**
الثالثة في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وثبوتها ذهق والا تسلسل
ولا يتفقق تعلق الاضافة بذاتها **اقول** اختلف العلماء هنا فذهب قوم الى ان

ومشهور
ويجب فيه
جاء الشكل
جاء المخلقة
الاشكاس
والشكافوء
جاء المضاف
فيصير
بالفعل او
بالقوة ويعرض
للموجودات
اجمع واثبوتها
ذهق والا
تسلسل ولا
يتفقق تعلق
الاضافة
بذاتها

الاضافة ثابتة في الاعيان لان فوقية الشئ ليست عدمًا محضًا ولا امرًا ذهنيًا غير مطابق
 وقال اخرون انها عدمية في الاعيان ثابتة في الازهان وهو اختيار المظا و اكثر المحققين
 والدليل على ذلك وجود ذكرها المضاف اذ ان الاضافة لو كانت ثابتة في الاعيان لزم للش
 لان حلولها في المحل اضافتها وحلولها في المحل اضافة نابت يستدعي محلا وحلولا وذلك يوجب
 التسلسل واجاب الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا بان قال يجب ان يرجع في محل هذه التسمية
 الى هذا المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غير نكل شي
 في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غير فذلك الشيء من المضاف لكن في العلم
 اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي
 ان يفهم ما له من المعنى المقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس
 الى غيرهما هو مقول بالقياس الى غيره بسببه المعنى وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس الى
 غيره بسببه غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات ويشق هو الاضافة بل هناك
 مضاف لذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضافا
 بذاته في هذا الموضع فله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الابا مرنا يدعى ذات الاب ذلك
 الموجود ام مضافا فلكل هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته
 الى ما هو مضاف اليه بل مضافة اخرى لكون محولا مضاف لذاته والكون ابوة مضافة
 لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للطلان التسلسل لنعم لزمناه ليس مرجح ان المضاف
 الذي هو من المقولة يكون مضافا باضافة اخرى حتى ينضم الاشياء الى ما هو مضاف بذاته
 الى ما هو مضاف بغيره بل مرجح ان المضاف الحقيقي كالأبوة يقتصر الى محل يقوم به لخصيته ما هو
 في ذلك المحل اضافة الى ذلك المحل يستدعي محلا وحلولا ويتسلسل الى هذا اشار المصنف
 ولا ينتفع فتلحق الاضافة بذاتها اي تعلق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا باضافة اخرى
قال ولتفقد وجودها عليه اقول هذا وجوب ان دال على ان الاضافة ليست ثابتة
 في الاعيان وتقرره انها لو كانت ثبوتية لساكتا الموجود في الوجود واما انت عنها الخصوصية فافضا
 وجودها فالتك الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تفقد وجود الاضافة على
 وجودها وخرج فالخصيصة غير راجع الى وجودها ولا يحل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة
 لو كانت موجودة لزم تفقدها على محلها لان وجود محلها صفة له فانضافه فوج اضافة

ويلزم عدد الشاهي في كل مرتبة ثمانية اعداد وتكثر صفاته ويختص كل مضاف مشهور بمضاف

حقيقتي
له الاختلاف
والاقتضا
باعتبارا
اولا الرابع
الابن وهي
النسبة الى
المكان

سابق على وجود الاضافة في غير كلفظي لظهوره **قال** ويلزم معدلا للشاهي في كل مرتبة ثمانية اعداد **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزمن ان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجمع فيها اضافات وجودية لا تتناهى لان النسبة لا له اعتبار بالنسبة الى الاربعه ويعرض له بذلك اعتبار اضافة التصفية الى المشتبه ويعرض له بحسب اضافة الثلاثه وهكذا الى ما لا يتناهى وهو محال لما افلما بيننا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واما ثانيا فلان تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجوه باعتبار تقدم بعض المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا يتناهى دفعة ومترتبة وهو محال ثقافا واما ثالثا فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما يتناهى من الاعداد دفعة مع ترتيبها وكل ذلك مما يروى عن استحالة **قال** وتكثر صفاته تعالى فيكشفه لا يتناهى لان له اضافات لا تتناهى في ذلك محال **المسئلة الرابعة** في باقى مباحث الاضافة **قال** ويختص كل مضاف مشهور بمضاف حقيقتي فيعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زايده **اولا اقول** المضاف المشهور كالاب يعرض له مضاف حقيقتي كالابوة وكذا الابن يعرض له الابوة وكل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقتي ولا يمكن ان يكون مضاف حقيقتي واحدا عارضا لمضافين مشهورين لا امتناع فيما عرض احدهما بل ان كان كل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقتي عرض الاختلاف في المضاف الحقيقتي كالابوة والابوة والاتقان كالاخوة والجواز ثم ان هذا المضاف الحقيقتي يعرض للمضاف المشهور اما باعتبار زايده يحصل فيهما كالعاسق والمعشوق فان في العاسق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة يتعلق بها الادراك فيحصل حينئذ اضافة الشبق باعتبار هذا الزايد وقد يكون الزايد في احدهما كالعالم للمضاف الى المعلوم باعتبار قيامه بصفة العلم به وذلك كما يكون باعتبار زايده كالميا من والميا سفرهما يتضايقان لا لاجل صفة زايده على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام **المسئلة الخامسة** في مقوله الابن **قال** الرابع الابن وهي النسبة الى المكان **اقول** لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الابن وهي نسبة النبي الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقتي وهو نسبة شئ الى مكانه الحاضر به وغير حقيقتي وهو نسبة الى مكانه كقولنا زيد في نادر وهذه النسبة متنايرة للوجود ولكل واحد من

حاشية

حاشية
الابن
الى
الابوة

وانواعا ربعة عند قومي الحركة والشكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث

هو بالقوة
وحصول
بجسم مكانه
يوجد
يوجد ما هو
يتوقف على
لشقا بلين
العلتين
المسبوبيين
والمقدار

لجسم والمكان ولا يقبل الشدة والضعف **قال** وانواعا ربعة عند قومي الحركة والشكون
والاجتماع والافتراق **اقول** انواع الكون عند المتكلمين اربعة الحركة والشكون وهما حالتا
الجسم باقراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتا باعبار انضمامه الى الغير من
الاجسام **قال** فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكانه
بعد اخر **اقول** هذان تعريفان للحركة الاول منهما للحركة والثاني للمتكلمين
اما الشريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الجسم في مكان التثقل منه معدومة
عند مكنة له فهي كمال الجسم شران حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه
ممكن له فهو كمال ايضا والجسم تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الكالين
فالحركة كمال اول لما بالقوة اعني لجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وانما يتقدمنا بقولنا
من حيث هو بالقوة لان الحركة تتأرق سايرا الكالات بان جميع الكالات اذا حصلت خرجت
ذالكالين بالقوة الى الفصل وهذا الكال من حيث انه كمال يستلزم كون ذاكال بالبقوة
واما الثاني فلان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي حصوله في المكان الاول لان الجسم لم يتحرك
بعد ولا واسطرين الاول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا بان في حصوله في المكان الثاني
لاخيره **قال** ووجودها ضروري **اقول** اثنا عشر العقلاء على ان الحركة موجودة
واذعوا الضرور في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزنيون واتباعه قالوا انها ليست موجودة
واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت متقسمة فيكون الماضي
غير المستقبل او غير منقسمة فيلزم تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى اللازمان باطلان الثاني ان
الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني
لان الحركة انتهت وانقطعت ولا المجمع لامتناع تحقق جزئيه معان الوجود فلا يكون موجودا
الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا يكون موجودة وهذه الاستدلال في مقابلة الحكم الفروني
فلا تكون مسبوقة **قال** ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمسبوبيين والمقدار
اقول وجود الحركة يتوقف على مورثة احداهما من الحركة والثاني ما اليه الحركة اعني
بدء الحركة ومنتهاهما وانما هاتان مراده بالمتقابلين هذان لان المبدء والمنتهى متقابلان
لا يجمعان في شئ واحد باعتبار واحد لثالث ما به الحركة وهو السبب العللة الفاعلية
لوجودها التي لا يجمع ما له الحركة اعني الجسم المتحرك وهو العللة الفاعلية وهذا هو المراد ان يقوله

فما منه وما اليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً ولها اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى

ما يقابلان
له ولواحد
الاعتباران
اتنفي المعلول
وعنه

والاعتبارين الخامس ما فيه الحركة اعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر
ان المراد بقوله والنسب ما اليه اذ المقولة ينسب الحركة اليها بالقيضية السادسة الزمان الذي يقع
فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة **قال** فما منه وما اليه قد يتحدان
محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً **اقول** ما منه وما اليه قد يكون محلهما واحداً لكن لا باعتبار
واحد كما لنفظة في الحركة المستديرة فانها بعينها مبدء الحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبار
وقد يتغير وعلمهما كما للحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكثرة فان ذاتاً كما للحركة من السواد
الى البياض وعرضاً كما للحركة من البين الى المشال **قال** ولها اعتباران متقابلان احدهما
بالنظر الى ما يقابلان له **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد منهما منه وما اليه
اعتبارين احدهما بالقياس الى ما يقال له اعني ذالمبدء وهذا المنتهى والثاني بقياس كل واحد
الى صاحبه فالاول قياس الضايف في القياس الثاني قياس الضايف في القياس لان المبدء لا يتصل
لانفكا كما تصوراً بل ضايف المبدء فان المبدء مبدء الذي المبدء وكذا المنتهى اما اعتبار المبدء
الى المنتهى فانه مضاد له اذ ليس مضاداً ولا سلباً ولا ايجاباً ولا معدوماً ومملكة فلم يبق الا الضايف
وهذان الاعتباران اعني الضايف الضايف المتضادان متقابلان واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان يقال
الضادان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين في المبدء والمنتهى قد يعرضان للجسم احد الجوانب
ان الضادين قد يجتمعان في جسم واحد اذ لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وحال المبدء والمنتهى
هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغايرة يعني ان يقال هذا لا يتأتى
في الحركات المستديرة وقد نبه المصنف على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً فيكون وجه الخلاص عدم
اجتماع الوصفين اذ حال وصفه يكون منتهى ينتهي عن كونه مبدءاً وفيه ما فيه **قال**
لواحد الاعتبارين المتنفي للمعلول **اقول** قد بينا انه يريد بالاعتبارين ههنا الاعتبار
اعني الحركة والقابلية اعني المتحرك وادعى تغايرهما على معنى انه لا يجوز ان يكون الشيء متحركاً
لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة اقامه كالتبيعة او خارجة عنه لانه تحرك لذاته لا منت
الحركة اذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة
لاجزائها فيكون كل جزء منهما باقياً بقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول منها يقتضي ان لا يوجد الثاني
لامتناع اجتماع اجزائها في الوجود فلا يوجد الحركة وقد فرضناها موجودة ههنا والى نفى الحركة
اشار بقوله اتنفي المعلول **قال** وعنه **اقول** هذه حجة على ان الفاعل الحركة ليس هو

بخلاف الطبيعة المختلفة المستقرة في حال ما المشوب اليه اربع فان بساط الجواهر توجد دفعة ومركبا

تعد بعد
الاجزاء والاضاف
تابع مكان
مقوى واجدة
دفعة ولا
يقبل حركة في
مقولتي الفعل
والانفصال
ففي الكثر
باعتبارين
للدخول الماء
القارورة

القابل اعني نفس كجسمته وتقريره ان نقول الاجسام مساوية في الماهية فلو اقتصت لذاتها
الحركة لزعموها لكل جسم فكان كل جسم متحرك كما هي ثم ان الجسمين ان اقتصت الحركة الى جهة معينة
لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتفتت الحركة واساذا
هذا الدليل بقوله وفي اي موضعنا معلولا وهو محتمل ما مطلقا او الى جهة معينة على ما
الوجهين فيه قال بخلاف الطبيعة المختلفة المستقرة في حال ما اقول هذا جواب
عراشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد يقضوا الحركة ولا يلزم دواها
بدوام الطبيعة ولا عومها بعومها وتقرير الجواب ان نقول الطبايع مختلفة فجاء اقتضاء بعضها
الحركة الى جهة معينة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضا الطبيعة لم يقبل انها
مطلقا على الحركة والا لزم الحمال بل انما يقتضيه في حال ملوه هو حال خروج الجسم عن مكانه
الطبيعي اما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا يقتضي الحركة واليه اشار بقوله المستقرة
في حال ما قال والمنسوب اليه اربع فان بساط الجواهر توجد دفعة ومركبا فاما تعد بعد
اجزائها اقول يريد بالمنسوب اليه ما يوجد في الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في اربع
مقولات لا غير الكم والكيف في الابن والوضع ولا يقع فيما سوى ذلك اما الجسم فقسما بسيطا ومركبا
فالسيطا يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تقدم بعد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذا التزم
بان حال الحركة والمركب ليس باق حال الحركة فلا يقع فيه حركة ايضا قال والمضاف تابع
اقول المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابدا تابع لغيره فان كان متبوعا به لا للشقة
والضعف فيه ما هو والا فلا قال وكذا متى اقول ذكر الشيخ في انشاء ان متى يوجد
للجسم متوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتوسط
او وقال في الشق يشيران يكون حال متى كحال الاضافة فان الانتقال لا يكون فيه بل يكون
في كم وكيف ويكون الزمان لذلك المنتزعة فيعرض بسببه في التبدل قال والحدة
دفعة اقول موهلة الملك لا يتحقق فيها حركة لاننا قد بينا انها عبارة عن نسبة التبدل
فان حصل وقع دفعة والا فلا حصوا المتلا يعقبا في حركة قال ولا يقبل حركة في مقولتي الفعل
والانفصال اقول ان المقولتان لا يوجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبر الى التبر ان كان بعد كمال التبر انهما
لا يمكن الانتقال من التبر بل من البرودة اذ التبر قد عدوا وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد غير حال
الحركة متوهمها الى كيفيتين متضادتين هدف قال ففي الكم باعتبارين للدخول الماء القارورة

المكبوة عليهم ولصديق الاينة عند الغليان وحركة اجزاء المفتدى في جميع الاقطار على التناسب في الكيف

لا سقالة
المحسوسة
مع الجرم بيطلان
الكون والبرق
لتكذيب
الحسن لهما

المكبوة عليهم ولصديق الاينة عند الغليان **اقول** لما بين ان الحركة تقع في اربع مقولات
وا بطل وتقع في الزايد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدأ بالكعب ذكر ان الحركة
تقع فيه باعتبارين احدهما التقطع والثالث والثاني الثقب والقبول اما الاول فالمراد به زيادة
مقدار الجسم ونقصانه من غير وجود اجزاء جمانية عليه او انفصال اجزائه من بناء على التقطع
او الزايد على الجسم بل لا تتقال من نوع من الوجود الى نوع اخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة
بهذا الاعتبار بوجهين الاول ان القارورة اذا كتبت على الماء فان كان هذا المحق دخلها الماء
والاقلام مع ان السحلا والملا في البابين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن بداخل القارورة
له مقدار طبيعي وبسبب المحق يخرج شيء من الهواء فيكتب لباقي لقوة امتناع الحمل مقدار اكبر
غير طبيعي فاذا كتبت القارورة على الماء واخلها الماء ضاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود
المستحلف عن الهواء الخارج بالمصر الشان ان الاينة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما
وغليت بالشارفاتها تنشق وليس ذلك بمداخل اجزاء النار لعدم الثقب في الاينة فبما ان يكون
ذلك لزيادة مقدار ما فيها وحدي في هذين الوجهين نظروا ان افاد المظن **قال** وحركة اجزائه
المفتدى في جميع الاقطار على التناسب **اقول** هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار
القوى واعلم ان الثاني يزاد جسم بسبب اتصال جسم اخر به وتلك الزيادة ليست مطلعا بل اذا
دخلت اجزاء من يد عليه وشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشتر هذا بالتمسك والفرق
بينهما ان الواقف في القوي قد يمين كان المتزايد في القوي قد يمدل وذلك لان الزيادة اذا احدثت
المنافذ في الاصل ودخلت فيها وشبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة في نوعه فذاك هو القوي والشبح قد يمين لان اجزائه الاصلية قد دجت وصلبت
فلا يقوى المفتدى على تفريقها او النفوذ فيها فلا يتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون
تأبنا وان تحرك لجر الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نمو في اللحم لكن المصنع باسم القوى في الحركة
الاعضاء الاصلية **قال** وفي الكيف لا سقالة المحسوسة مع الجرم بيطلان الكون والبرق
لتكذيب الحسن لهما **اقول** لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث في الكيف
اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحسن فانه يقتضي بصيرة الماء البارد حاد على التدريج
وبالنكسر كذا في الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة واعلم ان الاراء لم يتفق على هذا
فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة واقتروا في الاعتناء عن الحرارة المحسوسة في الماء الى

وفي الاين والوضع ظاهر ويبرهنها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والملة

البرهنة
للاختلاف

فحين احد ههنا ذهب الى ان في الماء اجزاء نارية كما متبر فيه فاذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت الحسن والثاني ذهب الى ان الاجزاء النارية ترد عليه من خارج ويدخله فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان فان الحس يكذبها اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب ان احس بها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتقر بينهما قبل ورود الحرارة عليه لما لم يكن كذلك دل على بطلان الكون واما الثاني فلاننا شاهد جبلا من كبريت ينفق منه نار صغيرة فتخرج مع اننا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلا في الجبل فيدل عليه حسا

قال وفي الاين والوضع ظاهرا **قول** وقوع الحركة في مائتين المقتولين اعني الاين والوضع ظاهر لكن الشك في ادعائه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلا ابني نصرا القاري وقوعها فيه واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزمتم حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار اخر مغاير ^{للمحركة} **الجميع في الوضع قال** ويبرهنها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل **اقول** الحركة منهما واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدء المسافة الى نهايتها وقد بينا فلتق الحركة بامور ستة والمقتضى لو انما هو ثلث منها لا غير الاول وحدة الموضوع وهو امر ضروري في وحدة كل عرض لا يستحال في امر العرض بخلاف واليه اشارة بقوله والمحل الثاني وحدة الزمان وهو كذلك ايضا لا يستحال اعادة المعدد بعينه واليه اشارة بقوله المقدار الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فان الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد وكفي كيف واين واليه اشارة بقوله والقابل لم يحتمل ان يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة التحرك غير شرط فان المتحرك بقوة مسافة اذا تحرك باخرى قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت الحركة واذا اتحدت الاشياء الثلاثة اتحدت مانه وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فان المتحرك من مبدء واحد قد ينتهي الى شيئين والنتيجه الى شي واحد قد يتحرك من مبدء اثنان **قال** واختلاف المتقابلين والمنسوب ليه مقتضى الاختلاف

اقول اذا اختلف احد الامور الثلاثة اعني مانه وما اليه وما فيله اختلفت الحركة بالواقع فان الحركة في الكيف فياير الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضا الصاعده ضد الهابطه واراد بالمتقابلين مانه وما اليه وما المنسوب ليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فان الحركة قد يتحركان حركة واحدة بالواقع ولا الفاعل لان الخصيعة لغيره قد يصدر عنها حركة واحدة ولا الزمان لعدا اختلافه وفي هذا الجابح نظر ذكرناه في كتاب الاسرار

ونضاد الأولين النضاد ولا مدخل للمتناهين في الفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة

ويضعف

فيكون بطيئة

ولا يختلف

عنها الماهية

وسبب البطء

المافعة الخارجية

او الداخلية

لا تتخلل

السكنات

والألماحس

بما انصف

بالمقابل ولا

اتصال لذوات

الزوايا والانطاف

لوجود زمان بين

أفئ الميادين

قال ونضاد الأولين النضاد أقول من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس
الفركا لصاعدة والهابطة صفة تضادها ليس تضاد المتحرك لا مكان صعود الجسم والنار ولا تضاد المتحرك
لصعوده للصعود عن الطبع والفسر لا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لا اتحاد المسافة فيهما فلهذا لا
ما منه وما إليه وإليه أشار بقوله وتضاد الأولين المتضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد عني
بالأوليين ما منه وما إليه ولا يمكن التضاد بالامتقانة والاستدارة لانهما غير متضاد **قال**
ولا مدخل للمتناهين والفاعل في الانقسام **أقول** الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة
في نصف الزمان نصف الحركة وفي جميع مع التساوي في السرعة والبطء وانقسام المتحرك فانها
عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شئ منقسماً وانقسام ما فيه أعني المسافة فان الحركة المستمرة
نصف الحركة الى منهاها ولا مدخل للمتناهين بل ان عني ما منه وما إليه في الانقسام والفاعل وذلك كل عام

قال ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف
عنها الماهية **أقول** يعرض الحركة كيفية واحدة يشتد تارة ويضعف أخرى فيكون الحركة
باعتبار شدتها سريعة وباعتبار وضعها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا يختلف
ماهية الحركة جاتين الكيفيتين لوجهين الأول ان هذه الكيفية واحدة وانما يختلف بالقيام
الى غيرهما فا هو سريع بالنسبة الى شئ قد يكون بطيئاً بالنسبة الى غيره الثالث اننا نقسم الجنس
الواحد من الحركة الى الصاعدة والهابطة مثلاً ونقسمه ايضا الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان
لبستامترتبتين حتى يكون عرض احدهما الجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان لذلك الجنس
وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض لفصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاص **قال**

وسبب البطء المافعة الخارجية والداخلية لا تتخلل السكنات والألماحس بما انصف بالمقابل
أقول اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان تتخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب الانقسام بالبطء
والاوايل لما امتنع عندهم وجود جولا بجزئية في الحركة امتنع استناد البطء الى تتخلل السكنات
بل استندوه الى الموانع الخارجية كاللثة الحركات الطبيعية والداخلية كالميلول الطبيعية في
الحركات القسرية لانه لو كان تتخلل السكنات سبباً للبطء لم احسنا انصف بالمقابل يعني انه
يلزم عدد الاحساس بالحركة ان المنصف بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقدر في سلة الحركة
لا بجزئية **قال** ولا اتصال لذوات الزوايا والانطاف لوجود زمان بين أفئ الميادين **أقول**
يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة

السكون حفظ النسب فهو ضد ويقابل الحركة وفي غير الاين حفظ النوع ويتضاد لتضاد ما فيه

زمن الكون
طبيع وقسرة
وارادى

وجز من ذلك بدوات الزوايا وهي الحركة على خطين احدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة ولا اتصال
وهي الحركة الزاوية من المنتهى الى البداء وانما يجب للسكون بينهما لان لكل حركة علة يقتضي اتصال
الجسم بالمطلوع والوصول موجودا فاضلته كذلك وهذا الان الذي يوجد فيه الميل يقتضي الوصول
ليس هو ان الميل الذي يقتضي المفارقة لا سخطا لاجتماع الميلين ولا يتصل الا فان فلا بد من فاصل
هو زمان علة الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلق **قال** والسكون حفظ النسب فهو ضد
اقول اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وانها اصل هي وجودية او عديمة فالمشكوك
على الاول فجموله عبارة عن حصول الجسم في جهة واحدة اكثر من زمانا واحكاما على الثاني فالواحدة
عدم الحركة عما مر شأنه ان يفرق والمطلق قول المتكلمين وهو انه وجودي وان تقابله للحركة
تقابل الفضايلة لا تقابل العدد والملكية وجموله عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام الثابتة
عليها **قال** ويقابل الحركة **اقول** يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيان احدهما
انه اشارة الى التخصيص من اختلاف الواقع بين الاوائل من ان المقابل للحركة هو السكون فمبدأ
الحركة لا غايته وان السكون مقابل للحركة من مكان السكون واليه وليس هو الاخر لان السكون
ليس هو حركة فاضلة الا لكان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو علة كل حركة ممكنة في
ذلك المكان واجمع الاثرون بان السكون في النهاية كاللحركة وكالشيء لا يقابل الجواب
ان السكون ليس كالا للحركة بل المتحرك الثاني ان السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستقيمة
معاد ذلك لا ثبلا بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب كان حفظ النسب مما يتم ببقاء
الجسم في مكان على وضعه وجب ان يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستقيمة معا
لا نقض حفظ النسب فيهما **قال** وفي غير الاين حفظ النوع **اقول** لما بين ان السكون
عبارة عن حفظ النسب كان ذلك انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان
فوجب عليه ان يستمر السكون في غير الاين من المقولات فجموله عبارة عن حفظ النوع في
المقولة التي يقع عندها **قال** ويتضاد لتضاد ما فيه **اقول** قد يعبر عن السكون
التضاد كما يعبر عن الحركة فان السكون في المكان لا يلحق بالتضاد السكون في المكان الاسفل
فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في الحركة ولا تعلق له
بما مر وما اليه فوجب ان يكون علة تضاده هو تضاد ما فيه **قال** ومن الكون طبيعي
وقسرة وارادى **اقول** الكون يريد به منها الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح

نطبيقي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا يكون دورية وقسره يستند

الى قوة
مستفاداة قابلة
للضعف

عليه المتكلمون ومنهم من قال انما ثلاثة وذلك لانه عبارة عن حصول الجسم في الحركة وذلك
لحصول قد بينا انه لا يجوز استناده الى ذات الجسم فلا بد من قوة تستند اليه وتلك القوة
اما ان يكون مستفاداة من الخارج وهي التسمية فلا وهي الطبيعية لان تقارن الشعور والارادة
ان فارقته قال فطبيقي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي **اقول** الطبيعية
ام ثابتة والحركة غير ثابتة تستند اليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بامر غير طبيعي
ويقتضي في الرقابة الى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعيا اما في الاين فكالحركة المرى الى
فوق واما في الكيف فكالماء المسحق واما في الكثرة فكالدليل بالمرض قال ليرد الجسم اليه
فيقف **قول** غاية الحركة الطبيعية انما هو حصول الحالة الملائمة للطبيعة التي فرضنا زوالها
حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم اليها بعد عدمها عن الاثر من الحالة غير الطبيعية
قبل لعد الاختصاص وهو ممنوع اذ كل طريق غير طبيعي مهرب عنه فيخضع بالطبيعي وعلى كل
تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وقفل الجسم وحدثت الحركة الطبيعية لزوال الشرط
وهو علة الحالة غير الطبيعية قال فلا يكون دورية **اقول** هذا يتجوز ما تقدم فان
الحركة الطبيعية تطلب استرواد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب
بالحركة عن ما هو متغير فلا يكون طبيعيتها وهو ما علم ان الحركة الطبيعية قد بينا انها
انما يصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة احوال غيرها الطبيعية وتلك الاحوال
درجات متفاوتة في القرب البعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع
حال خصوصية غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت
حالة اخرى هي الحصول في حد اخر فعلة الحركة الاولى لتامة غير فعلة الحركة الثانية
فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلا تهرب عما تطلبته بالطبيعة قال وقسره
مستندا الى قوة مستفاداة قابلة للضعف **اقول** الحركة التسمية اما ان يكون مع ملازمة
المحرك او مع مفارقة الاول لا اشكال فيه وانما البحث في الثاني فانه مشهور ان الحركة كما
يفيد المنصور حركة كذلك يفيد قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الامور الخارجية
والطبيعة المقارنته وكل اضعف القوة التسمية بسبب المصادمات فويت الطبيعة الى ان
تقضي تلك القوة بالكلية وعندئذ هنا اشكال فان الواحد بالشخص لا تقضي حال اضعف القوة فتنشأ
اذا عدت عند ضعفها انقصر التجدد منها الى علة كافتقار الحركة والا قرب هنا ان ثبت في

والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا وبعض البسائط ومقابلها الحركة خاتمة ولا يعمل المجلس ولا

انواعها
يقضي الدور
الحساس المتخيل
وهو النسبة
الى الزمان
او طرف الحصول
في الزمان
مقدار الحركة
من حيث
التقدم والتأخر
العارضا لها
باعتبارها

المتحرك فسر امور ثلاثة احركة القسرية والميل القسري هو القابل للشدة والضعف القوة
المستفادة من القاسم وهي باقية لا تشتت ولا تضعف وتحدد المول ما لم يحصل للهو ان ذلك
يتحرك فيه المتحرك تليد وتضيق يمنع عن التثويد فيطل القوة القسرية بالكتابة قال والطبيعي
السكون يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز
ومن قسري كالحجر لواقف في الهواء ومنه ارادي كسكون الحيوان واداته في مكان ما والطبيعي
من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف احركة الطبيعة المستندة الى الطبيعة لا مطلقا بل
عند مقارنة اخر غير هلامي **قال** ويد من البسائط ومقابلها الحركة خاصة **اقول** من
الحركات ما هو بسيط كحركة البحر الى الاسفل ومنه ما هو مركب كحركة الغلبة على الرخي واذ اختلفا
في المقصد فان حركة كل واحد من الغلبة والرخي وان كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة الغلبة
الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم انكنا نتا احدا كحركة ساق
للأخرى حدث الغلبة ثباتا لنفسه الى الامور الثابتة وان فصلت احدهما الاخرى حصل لها حركة
بقدر فضل احدهما على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحرك الجسم
الواحد بالذات حركتين الى جهة او جهتين **قال** ولا يعمل المجلس ولا انواعها يقضي الدور
اقول الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابى هاشم حيث قال ان حصول الجسم
في المكان معلل بحته وان الحركة معللة بمعنى الدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في
الحصول اما ان يوجد قبل الحصول ولا فان كان الثاني لزم الدوران كان الاول فالان يقضي
ان دفاع الجسم الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة **المسئلة السادسة**
في المتق **قال** الحساس المتق وهو النسبة الى الزمان او طرف الحصول فيه **اقول** لما فرغ
من البحث عن مقولة الاين شرع في البحث عن المتق والمراد بها نسبة الشيء الى الزمان او طرفه
بالحصول فيه وهو ما حقيق وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالقيام في النهار وما غير
حقيق كالصلوة فيه والفرق بين المتق الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة ان المتق الواحد اشرك
فيه كثير بخلاف الاين الحقيقي **قال** والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر
العارضا لها باعتبارها **اقول** الحركة يد من انواعها نوعان من التقدم والتأخر ويقدر باعتبارها
فان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادةها وينقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك
ويعرض لاجوانها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض اجزائها المسافة على بعض فان الحركة

جانب

عشان الزمان
مقدار الحركة

وإنما هي من المقولة بالذات المتغيرات وبالعرض لموضعها ولا يفتقر وجودها ولا محلها إلى الطرف كالنقطة

وعندما ذكرنا
لا على التدريج
وحدوث العالم
يستلزم حدوثه
السادس في الوضع
وهو هيئة
قرص الجسم
باعتبار
نسبتين

الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدماً على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدماً على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن الحركة في المسافة يجامع المتأخر بخلاف الحركة فيحصل للحركة تقدماً بالاعتبار في الزمان مقدار الحركة فتقدمها من حيث التقدم والمتأخر العارض لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والأثر الدور في هذا الشأن بقوله باعتبار الخواص باعتبارها لا باعتبار الزمان قال وإنما هي من المقولة بالذات المتغيرات وبالعرض لموضعها

أقول هذه المقولة التي هي المتأخر هي من الذات المتغيرات كالحركات وإنما هي عرض لغيرها بالعرض وبواسطة ما فان ما لا يتغير لا يمرض له هذه النسبة إلا باعتبار عرض وصفات متغيرة كالاجسام التي يمرض لها الحركات فيلحقها هذه النسبة قال ولا يفتقر وجودها ولا محلها إليه **أقول** الذي فهمناه من هذا الكلام أن أحدهما أن وجود معرض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقداره وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معرضها فلو افتقر وجود المعرض وعدمه إليه لزم الدور الثاني فان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للنسبتين اللذين أحدهما فالزمان معرض لهذه النسبة ووجود هذا المعرض عدمه لا يفتقر إلى الزمان والأثر الثاني قال والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج **أقول** الطرف بهذه إلا فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره من نفي الجوهر الفيزيائي كوجود النقطة في الجسم عدمه في جميع الزمان والذ بعد لا على التدريج وذلك لأن عدم الشيء قد يكون في أن كالأجسام وغيرها من الاعراض الحادثة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين الأول أن يكون المعد على التدريج كحركة الحركة والثاني أن يكون لا على التدريج كالألماس وكعدمه **أقول** حدوث العالم يستلزم حدوثه

أقول قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث والزمان من جملة فيكون حادثاً بالضرورة والأدلة ناعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عن المسألة السابعة في الوضع قال السادس الوضع وهو هيئة قرص الجسم باعتبار نسبتين **أقول** الوضع من جملة الاعراض النسبية وأعلم أن لفظة الوضع يقال على عيان بالاشتراك أحدها كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية أنه هنا وهناك فالنقطة ذات وضع لهذا الاعتبار ودون الوحدة وثانيها هيئة قرص الجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض لثالث هيئة قرص الجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالتقاييم فانه يفتقر إلى الحصول نسبة الأجزاء ونسبته إلى الأمور الخارجية مثل كون راس القاييم من فوق وجذله من أسفل ولولا

جاء الوصف

وفيه تضاد شدة وضعف السابغ الملك وهو نسبة المثلث الثامن والثاسع ان يفعل وان يفعل

والحق بوقفا
وهنا والآخرة
الشم المقصد
الثالث في
الصانع تعالى
وصفا وتامنا
وفيه فصول
الفصل الأول
في وجود الوجوه
انسان
هذا الفصل ايضا

هذه النسبة لكان الانتكاس قريبا الى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اي باعتبار نسبة الاجزا
بعضها الى بعض باعتبار نسبتين الاجزاء الى الامور الخارجية قال وفيه تضاد وشدة وضعف
اقول قد يقع في الوضع تضاد كما لقيام الانتكاس فائهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية
الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادين وقد يقع فيه ايضا شدة وضعف
فان الانتكاس الانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف المسئلة الثامنة في الملك
قال السابغ الملك وهو نسبة المثلث اقول قال ابو علي ان مقولة الملك احصاها
الى الان ونسبة ان يكون عبارة عن نسبة الجسم الى حواله او لبعض اجزائه كالشعير والشم
فتدرك حال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كيدن الانسان عند قيصر اما المقولة فتحصل
هذه المقولة وبين انها عبارة عن نسبة المثلث قال برج وكفاها معا غير المتقدمة ونهما معا
مختلفة كالحدة والملك المسئلة التاسعة في مقولة الفصل الانفعال قال الثامن
والثاسع ان يفعل وان يفعل اقول هاتان مقولتان ذهبا لا وابل الى انهما ثابتان
عينا وهما عبارتان عن تاثير الشيء في غيره والتاثير عن ماد امر التاثير التاثير موجودين ولذا قطع
يقولهما فعل وانفعال فان الجسم ماد امر الاختراق قيل له هوذا يحترق فاذا انقطع احتراقه
واستقر اطلق عليه لفظه المصدر قال والحق ثبوتهما ذهنا لا لزوم القسم اقول
المذهب هنا الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالفه لا وابل في ذلك وجعلها بين المقولتين
امر من ذهنتين لا بثبوت لهما عينا ولا لزوم التسلسل وجهه الزمان بثبوتها يستدعي
علة مؤثرة فيهما فكل العلة نسبة لتاثيرها لهما ونسبة التاثير لهما وذلك يستدعي
ثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما يتناهي المقصد الثالث اثبات الصانع تعالى صفات تامة
وفيه فصول الاول في وجوده تعالى قال المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى ايضا
واتاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المظهر والاستدلال
لاستحالة الدور والشم اقول ويبدأ اثبات واجبا لوجود تعالى ببيان صفاتهما يجوز
عليه وما يجوز ببيان افعاله واتاره وابتداء اثبات وجوده لانه الاصل في ذلك كماله الذي لا
على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المظهر وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر
موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المظهر وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان
واجبا فالمظهر وان كان ممكنا تسلسل او اورد قد تقدم ربطا لهما وهذا برهان قاطع اشار اليه في

هذا الاثر

الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه بنفي الایجاب الواسطة غير معقولة ويمكن عرض الواجب الامكان

اللاثر باعتبار

محل القول

الكتابا لغير بقوله اوله كيف يرتب ان الله على كل شيء شهيد وهو استدلال الحق والمتكلمون
سلوكا طريقا اخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل اوداد وان كان قد
ثبت المبدأ ان القدم يستلزم الوجود هذه الطريقة انما يقتضي بالطريقة الاولى فلماذا اختارها
المحقق على هذا **الفصل الثاني** في صفاته تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انه تعالى
قادر مختار **قال** الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه بنفي الایجاب **اقول** لما فرغ
من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى ابتداء بالقدرة والذليل
على انه تعالى قادر ناقد بين ان العالم حادث فالنور فيه ان كان موجبا لزم حدوثه واقدومه وانفصاله
حادثا اعنى العالم الثالثي بضمير باطل بيان الملائمة ان المؤثر الموجب يستحيل تحلف اثره عنه
وذلك يستلزم اتماما قد لا العالم وقد فرضناه حادثا واحدا والمؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر
للعالم قادر مختار **قال** والواسطة غير معقولة **اقول** لما فرغ من الاستدلال على عظمته
شرع في انواع من الاعتراضات للضمع وجه التخلص منها فقرر هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على
ان المؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جاز ان يكون الواجب محال لذاته فعمله لا يؤثر في
على سبيل الاختيار وقرر بالجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لا ناقد بينا حدوث العالم بحيلته
واجاز ان الله تعالى العالم بكل موجود سوى الله تعالى في ثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سوا
غير معقول **قال** ويمكن عرض الواجب الامكان لللاثر باعتبارين **اقول** هذا جواب عن
اخره فقرر ان المؤثر اما ان يستلزم جميع جهات المؤثرية او لا فان كان الاول كان وجود الاثر عنه
واجبا والاقتصر ترجيح المخرج زايد فلا يكون لجهات باسها موجودة هذا ولزم المخرج من غير
مخرج وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستحبا لجميع الجهات استحالة صدور الاثر عنه ولا يمكن
تحقق القادر لانه على قدر حصول جميع الجهات يستلزم التردد على تقدير انتفاء بعضها فيمتنع الفعل
فلا يتحقق الممكنة من الطرفين وقرر بالجواب ان الاثر في فرضه لا يستلزم الوجود الامكان باعتبارين بل لا يتحقق
الموجب لا يلزم الترجيح من غير مخرج وبيانه ان فرض اجتماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هؤلاء
يكون للمؤثر المختار ما خذ لضع قدرته التي يتوسل طرعا الوجود والعدم بالنسبة الى ما مع داعية الله
يرجع احد طرفيه من يجب الفعل لهدا نظرا الى وجود الداعية القادرة ولا تنافي بين هذا الوجود بين
الامكان نظرا الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفصل من المختار فانه بصير واجبا
من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير والادلة لا كثر المتكلمين

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانقاء الفعل ليس فضل الضد وعمومية العلة يستلزم عموميت
الصفة

في قول القادر يخرج احد مقتضية على الاخر لا المخرج قال واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم
اقول هذا جواب عن سؤال اخو تقيري ان نقول لا ثباتا حاصل في الحال واجب فلا يكون مقدورا
او معدوما مستعصا فلا قدرة وتقرير جواب ان لا ثم معدوم حال القدرة ولا نقول ان القدرة حال العدم الا
يفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا في
الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال الا ثم شرط بالاستقبال المستعصا في الحال اذا كان كذلك فلا قدرة عليه
الحال عند حضور الاستقبال فيكون الكلا لا ثباتا نقول القدرة لا يتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في
الاستقبال قال وانقاء الفعل ليس فضل الضد اقول هذا جواب عن سؤال اخو تقيري ان العدم لا يتعلق
فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود اما بين المقتضة الاولى فلا ان الفعل يستدعي الوجود الامتياز وهذا
مستعصا في العدم واما الثانية فلا نعلم القادر هو الذي يمكنه لفعل الترك اذا انتقل الى مكان الترك انتم
امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ليس لا
يفعل عبارة عن فعل الضد قال وعمومية العلة يستلزم عموميت الصفة اقول يريد بينا
ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وقالوا المستكملون في ذلك فلان القادر
قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدا اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والجواب
ذهبوا الى ان الخبير من الله تعالى الشئ من الشيطان لان الله خير من فاعل الشر شرير والثبوت في
الى ان الخبير من النور الشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على التبعج لانه يدل على الجهل
او الحجة وذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة وسفر وذهابا
الى ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد لان اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله
احداثه والعبد عدم وهذه المقالة باطلة لان مقتضى لتعلق القدرة بالمقدور انما هو
الامكان ان اضع الوجود لا امتناع لا تعلق والامكان سائر في الجميع فيثبت الحكم وهو حجة التعلق بالعدم
اشاد المتأخرون بعمومية العلة الى الامكان يستلزم عموميت الصفة ان القدرة على كل مقدور والجواب
عن شبهة الجوس ان المراد من الخبير الشر ان كان عن فعلها فلا يجوز اسنادها الى شيء واحد وايضا
الخبر لا يشر ليسا ذاتين للشيء فماذا ان يكون الشيء خيرا بالقياس الى شيء شر بالقياس الى اخو حجة
اسنادها الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحا لتحصل بالنظر الى الداعي فلا ينافي
الامكان الذاتي للمقتضى لغيره فتعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبادة لا يقتضيان
الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجاهل ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد اع القادر على انما المستلزم

والاحكام والتجربة واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام والتعبير اعتبارية

بحر العلوم

الشافيتي في انه تعالى عالم قال والاحكام والتجربة واستناد كل شيء اليه دلائل العلم
اقول لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفيته علمه واستدل على
 كونه تعالى عالماً بوجوه ثلثة الاول منها للكلين والاخران للحكام الوجه الاول انه تعالى لاضلال
 الحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدرة الاولى فحسبته لان العالم اما فلكي او عرصي واما الحكمة
 والاتقان فيهما فاما مشاهد واما الثانية فضرورية لان الضرورية قاضية بان غير العالم ليس يحسنه
 ونوع الفصل الحكم المتقن ثم بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرد وكل مجرّد عالم بذاته وبغيره واما
 الضمير فانه وان كانت ظاهرة لكن بيانهما في فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا
 جسماني واما الكبير فلا نكل مجرّد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرّد يحصل له مجرّد فانه عاقل
 لذلك المجرّد لا فاعضه بالتفعل لا الحصول فاذا نكل مجرّد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرّد عالم بغيره
 فلا نكل مجرّد امكن ان يكون معقولاً وكل ما يمكن ان يكون معقولاً وحده امكن ان يكون معقولاً مع
 غيره وكل مجرّد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك لغيره اما ثبوت المعقولية لكل مجرّد فظاهر لان المانع
 من التفعل انما هو المادة لا غير واما صحة التقارن في المعقولية فلا نكل معقول فانه لا يفصل عن
 الامور العامة واما ثبوتها لعاقلة فلا نكل امكان مقارنة المجرّد للغير لا يتوقف على الحصول العقل
 لا نوع من المقارنة فتوقف مكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل فامكان المقارنة هو امكان التفعل
 وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتب العقليّة نوجه الشان كل موجود سواء ممكن علمياً ما في
 في باب الوجدانية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب ما ابتدا او يوماط على ما تقدم وقد سلف
 ان العلم بالعلمة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره قال
 والاخير عام **اقول** الوجه الاخير من الادلة الثلثة الذلة على كونه تعالى عالماً تدل على عموميت
 علمه بكل معلوم وتقر به ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالماً به سواء كان
 جزئياً او كلياً وسواء كان موجوداً قائماً بذاته او عرضياً قائماً بغيره وسواء كان موجوداً في الماضي او في المستقبل
 وجود الصورة في النفس من الممكنات والامتناعات وهذا برهان شريف طامع قال والتعبير
 فلا يفرغ من علمه شيء من الممكنات والامتناعات وهذا برهان شريف طامع قال والتعبير
اعباري **اقول** لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجوانب الاعراض
 الواردة على الخلقين وابتدا باعراض من فقه علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعراض من غير دليل اجاب
 عن وجه العلم به بتقرير الاعراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم ومستلزم للاضافة

تغير الإضافات
يمكن
تجاع الوجوب
الامكان
اعتبارين

ولا يستدعي العلم صوراً متغيرة للمعلومات عند ذلك نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا

وعلى كلا التقديرين فلا بد من المتغيرة بين العالم والمعلوم لا متغيرة في علمه بذاته ولجواب المتغيرة
قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وهما ذاته تعالى من حيث التفاعل متغيرة لها انها
معلومة وذلك كاف في نقل العلم **قال** ولا يستدعي العلم صوراً متغيرة للمعلومات عند ذلك
نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا **اقول** هذا جواب عن اعتراض اخا ورد
من نفى علم الله تعالى بالماهيات المتغيرة له ونفى الاعتراض ان العلم صورة متساوية للمعقولة
فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى ذلك
يستلزم كثرة تعالى كونه قابلاً فاعلاً ومحلاً لا ناه وانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يبين ذاته بل
يتوسط الامور لحالة فيه وكل ذلك بطريق الجواب ان العلم لا يستدعي صوراً متغيرة للمعلومات عند
تعالى لان العلم هو الحصول عند الجزع على ما تقدم ولا ينبغي ان الاشياء كلها حاصلة لذاته مؤثرة
ووجودها حصول الاثر للوثر اشد من حصول المقبول لقابل مع ان الثالثة لا يستدعي حصول صورة
متغيرة للذات الحاصل فانما اذا اعتقنا ذاتنا لم نفتقر الى صورة متغيرة لذاتنا ثم اذا ادركنا
شيئاً ما بصورة يحصل في اذهاننا فانما ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار
صورة اخرى والا لزم تضاعف الصور مع ان تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بغيره اذ ما بل لمشاركة
من المعقولات فحصل العلم بالموجودات الواجب لوجوه الذي يحصل له الاشياء من ذاتها بغيره من غير
اقتدار الى صورها اولاً لما كانت ذاته سبب الكل بوجوده وعلوه بذاته هلته لعلها ياتاه كانت ذاته
وعلمه بذاته العلمان متغيرين بالاعتبارين بالذات فكذلك ما علموا العلم به متحداً بالذات
متغيران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف اشار اليه صاحب التفصيل ببطر المعنى في شرح الاشياء
وهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لانها اذ لمت باعتبار حصول صورة في ذاته تعالى الله عن ذلك
قال وتغير الإضافات ممكن **اقول** هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علم الله تعالى
بالجزئيات الزمانية وتغيرها للاعتراض ان العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم والا لانتفت الطائفة
لكن الجزئيات الزمانية تتغير متغيرة فلو كان معلومة الله تعالى لم تغير علمه تعالى في التغير علم الله تعالى
مع وتغير الجواب ان التغير هذا انما هو في الإضافات لا في الذات لان الصفات الحقيقية كالعلمية
التي يتغير نسبتها وادافتها الى المقدور عند علمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الإضافات جارية لانها
اعتبارية لا تحقق لها في الخارج **قال** ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **اقول** هذا
جواب عن اجتماع من نفى علمه تعالى بالجزئيات قبل وجودها وتغير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمجرد قبل

وكل قادر على ما يحسن بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى وليست ابتداء

على الداعي
والأثر في التسلسل
أثره القدر
والثقل في
على اتصافه بالاداء
والفعل على حاله
الالات

تجدده لزوم وجوبه والالتزام أن لا يوجد فنقلب علمه تعالى محلا وهو محو والجواب أن اودتم بوجوب علمه تعالى
أنه واجب التصديق العلم فهو باطل لا تترق تعالى يعلم ذاته يعلم المحدثات إن اودتم بوجوب المطابقة
لعلمه فهو صحيح لكن ذلك بوجوبه لا سابق فلا ينافي في الامكان الذاتي وهذا اشار بقوله ويمكن اجتماع
الوجوب بالامكان باعتبارين **المسئلة الثالثة** في ذاته تعالى **قال** وكل قادر عالم
حي بالضرورة **اقول** اتفق الناس على أنه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن
كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال الآخرون انه من كان على صفة لا جله عليها فيصح ان يعلم
ويقدر التحقيق ان صفاته تعالى ان تلتنا بزيادة تعالى ذاته فالحجوة صفة شوقية زائدة على الذات
فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحي وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة ترجيح الان بشي
الصفة فرع عن استقامتها **المسئلة الرابعة** في ذاته تعالى **قال** وتخصيص
بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى **اقول** اتفق المسلمون على أنه تعالى
مراد لكمتم اختلفوا في معناه فابولحسين جعله نفس الداعي على معن ان علمه تعالى على الفعل من
المصلحة الداعية الى الإيجاد هو المخصص بالارادة وقال النجاشي انه سلبى وهو كونه تعالى غير متاخر
مستكره وعن الكعبى انه راجع الى انه عالم بافعال نفسه وامر بافعال غيره وذمت الاشهر في الخابرة
ولجبا بيان الى انه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقا ان الله تعالى جدد بعض
الممكنات دون بعض فصارى نسبتها الى القدرة فلا يذم من تخصص غير القدرة اتفق شاخا الإيجاد مع
تساوى نسبتها الى الجميع وغير العلم لتابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وايضا بعض الممكنات
مخصص بالإيجاد في وقت دون قبله ويبد مع التساوى فلا يذم من مرجع غير القدرة والعلم
قال وليست زيادة على الداعي والأثر في التسلسل اذ تعدد القدماء **اقول** اختلف
الناس معناه ذهبت الاشعرية الى ايات امر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمختلصة اختلفوا
فقال بولحسين انها نفس الداعي وهو الذي اختاره الله وقال ابو علي وابوهاشم ان ارادته
حادث لا يخلو قالوا لكرامة ان ارادته تفرق ذاته والدليل على ما اختاره الله ان ارادته لو كانت
قدية لزم تعدد القدماء والثالث باطل فالقدرة مثله ولو كانت حادثا لما في ذاته الا انه محل
التسلسل لان حدثا الارادة في وقت دون اخر يستلزم ثبوت ارادة تخصصها الكل فيها كالكلام ههنا
المسئلة الخامسة في ذاته تعالى **قال** اتفق المسلمون كاتره على أنه قديم مترك واختلفوا في

جاء الارادة

جاء على ما

وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والتشكك في غير معقول وانتفاء التبع عنه تعالى يدل على صدق

وجوب الوجود
بدل على
هرمديته
ونفي الزايد

بما لا

معناه فالذي ذهب إليه أبو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشهرية وجماعة
من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى مهيما بصيرا للسمع فان القرآن
قد دل عليه اجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا فنقول للسمع والبصر في حشا انما يكون بالآلات
جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرح متمتع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع
والبصر الى ما ذهب به أبو الحسين واما الى صفات زائدة غير مقتضية الى الآلات في حقه تعالى فالمسئلة
السابعة حيث في انه تعالى متكلم **قال** وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والتشكك
في غير معقول **اقول** ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم فاختلوا في معناه المعتزلة انه
تعالى اوجد عروفا واصواتا في اجسامه اله على المراد وقالت الاشاعرة انه متكلم بمعنى انه قائم
بذاته بمعنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام والتشكك
وهو عندهم معنى واحد ليس بامر لا نهى ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمباح استدلال على
ثبوت الكلام بالمعنى الاول لما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك في مكان خلوقه
في اجسام تدل على المراد وقد انقضت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة ابتوا معنى
اخر للمعتزلة فخوا هذا المعنى لا نه غير معقول اذ لا فعل لثبوت معنى غير العلم ليس بامر لا نهى ولا خبر ولا
استحباب وهو قديم والتصديق وقوف على التصور **قال** وانتفاء التبع عنه تعالى يدل على صدق
اقول لما ثبت كونه تعالى متكلم وبين معناه شرعا في بيان كونه تعالى صادقا وقد انفق
المسلمون عليه لكثرة ما يقتضي على اصول الاشاعرة اما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت
لان الكذب فيجب بالضرورة والله تعالى منزوع عن القبايح لا نه تعالى حكيم على ما ياتي فلا يصح ذلك
عنه تعالى **المسئلة السابعة** في انه تعالى بان **قال** وجوب الوجود يدل على
سرهديته ونفي الزايد **اقول** اتفق المبتون للضايف على انه تعالى بان بدا واختلوا في فهم
الاشهرية الى انه بان ببقاء وجوده وذهب آخرون الى انه بان لذاته وهو الحق الذي اختاره الله
والدليل عليه انه تعالى بان لما تقدم به من بيان وجوب جوده لذاته وواجب الوجود لذاته
لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا والاعتراض الذي يورد ههنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا
لذاته في وقت وممتنع في وقت اخر يدل على سوء فهم موردلان ما هيته حينئذ بالنظر اليها محرم عن
الوقتين تكون قابلة لصفى الوجود والعدم ولا يخفى بالممكن سؤ ذلك اعلم ان هذا الدليل كما يدل
على وجوب بقاء يدل على انتفاء المعنى الذي يثبت به الحسن الاشهرية لان وجوبه يقتضي الاستغناء عن

الغير لو كان باقيا بالبقاء كان مخارجا اليه فيكون ممكنا ههنا **المسئلة الثامنة** في انه تعالى قال
قال والشريك اقول هذا عطف على الزايد اي وجوب الوجود يدل على نفى الزايد ونفى الشريك
واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل بالعقل اما العقل في تقدم
من وجوب وجوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود اخر لثنا كما في مفهومه وكونه كل واحد
منهما واجبا لوجوده فاما ان يفتقر الاول والثاني يستلزم المطلوب هو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب
وهو بطر والا لكان كل واحد منهما ممكنا وقد فرضناه واجبا ههنا **اما النقل فظ المسئلة التاسعة**
في انه تعالى قال **والمثل اقول** هذا عطف على الزايد ايضا اي
وجوب الوجود يدل على نفى الزايد ونفى الشريك ونفى المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وقاله في ابوابها
فانه جعل ذاته سادية لغيره من الذوات وانما يخالفها بما لا توجب الاحوال لا بد منه وهي المحيطة بالذات
والقادرية والوجودية وتلك الحالة هي صفته الالهية وهذا الذهب لا شك في بطلانه فان الاشياء لا
تشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جازا انقلابا لقديم عدا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة
المسئلة العاشرة في انه تعالى غير مركب **قال** والتركيب بمعانيه **اقول** هذا عطف
على الزايد يعني ان وجوب الوجود يقتضي نفى التركيب ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب في نفسه متفترقا
اجزائه لتأخره وتقليله بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل متفترقا لغيره عن فلو كان الواجب
تعالى مركبا كان ممكنا ههنا وجوب الوجود يقتضي نفى التركيب لعل من التركيب يكون عقليا وهو التركيب من اجزاء الفصل
وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصوره وتركيب المقادير وغيرها ويجوز مستقرا او واجعا
لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا يفسد ولا ينفصل ولا يغيرها من الاجزاء الحسية والعقلية
المسئلة الحادية عشر في انه تعالى لا ضد له **قال** والحد **اقول** هذا عطف
على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفى الحد لان الحد يقال بحسب الشهور على ما يابا وغيره
من الذوات على المحل او الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه التحول فلا ضد له هذا
الحد يطلق ايضا على مساو في القوة مما ينفذ ويتناهي في القوة فلا يشارك في القوة تعالى
المسئلة الثانية عشر في انه تعالى ليس بمختير **قال** والاختيار **اقول** هذا عطف
على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفى الاختيار عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء
وخالف فيه المجتهد والدليل على ذلك انه تعالى لو كان مختيرا لمتفك عن الاكوان لمحدث وكلها لا ينفك
عن المحادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا ههنا يابا من نفى

بحث التوحيد

بحث في المثل

بحث في التركيب

بحث في الحد

بحث في الاختيار

محلول في الحادث

محلول في الحادث

محلول في الحادث

محلول في الحادث

التي هي في الحقيقة المسئلة الثالثة عشر فإنه تعالى ليس بحال في غيره قال المحلول
 أقول هذا عطف على الزايد فإن وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم
 متفق عليه بين أكثر العقلاء ومخالف فيه بعض الضارعي القائلين بأنه تعالى حال في المهيض وبعض
 الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في صحته لأن المعقولة
 من المحلول قيامه بوجوده وجوداً آخر على سبيل الطبيعة شرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف
 في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستزمنة للأمكن المسئلة الرابعة عشر وفي
 الاتحاد عنه تعالى قال والاتحاد أقول هذا عطف على الزايد فإن وجوب الوجود
 يتنافى في الاتحاد لا تناقضاً بين أن وجوب الوجود يستلزم لو حدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير
 ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحدية فيكون الواجب ممكناً أيضاً فلو اتحد
 بغيره لكان بعد الاتحاد أمناً يكون موجودين كما كانا فلا اتحاداً واما أوعدهما فلا اتحاداً
 أيضاً دليله عند الواجب فيكون ممكناً هـ المسئلة الخامسة عشر وفي نفي الجملة عنه تعالى
 قال والجملة أقول هذا حكم من الأحكام الثلاثة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزايد
 وقد نازع فيه جميع المحسنة فانهم ذهبوا إلى أنه في جملة واصحاب عبد الله بن الكرام اختلوا فقال
 محمد بن مضم أنه تعالى في جملة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بين وبين المرتبة أيضاً غير متناه وقال
 بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم أنه تعالى على العرش كما يقول المحسنة وهذه المذاهب كلها فاسدة
 لأن كل ذي جملة فهو مشار إليه ومحل الأكون الحادث فيكون حادثاً فلا يكون وليماً المسئلة السادسة عشر
 عشر فإنه تعالى ليس محلاً للحوادث قال والمحلول في الحادث أقول وجوب الوجود
 يتنافى في حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزايد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الاستنا
 أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك يتنافى في الوجود أيضاً فاللحق
 الحادثان كان ذاته كان زليماً وان كان غيرهما كانا الواجب مقتراً إلى الغير موجب ولا شأن كان صفة
 كما لا يستلزم حلول الذات عنه وان لم يكن استحالة انصاف الذات به المسئلة السابعة عشر
 فإنه تعالى غني قال والحاجة أقول وجوب الوجود يتنافى في الحاجة وهو معطوف على الزايد
 وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو يتنافى في الحاجة ولا نه
 لواقعته في غيره لزم الدور لأن ذلك الغير يحتاج إليه لا مكانه لا يقال الدور غير لازم لأن الواجب
 في ذاته وبعض صفاته من ذلك الغير وهذا الوجه يورث في ذلك الغير فاذا احتاج في جملة أخرى إلى ذلك

الغير فانتفى الذوق لا تناقول هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كالمسألة
 وايضا فالذوق لا يندفع لان ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محجبا اليه بل
 الذوق المحل لان اتفاقه في ذاته يستلزم امكانه وكذلك صفاته لان ذاته موقوفة على وجود تلك
 الصفة او صحتها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا وهان حول عليه
 الشيخ ابن سينا **المسئلة الثامنة عشر** في استحالة الالم واللذة عليه تعالى **قال**
 والالم مطلقا واللذة المزاجية **اقول** هذا ايضا عطف على الزائد فان وجوب الالم لوجوب
 نفى الالم واللذة اعلم ان اللذة والالام قد يكون من نواحي المزاج فان اللذة من نواحي اعتدال المزاج والالام
 من نواحي سوء المزاج وهذا المعين انما يقتضيان في حق الاجسام قد ثبت بوجوب الوجود انه تعالى
 يستحيل ان يكون جسمًا فينتقيان حصة وقد فني بالالام ادراك المشايخ بالذلة ادراك الملايم فالالام
 بهذا المعنى منفي عنه لان واجب الوجود لا منافي له واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاول على ثبوتها
 لله تعالى لانه ممدك لاكمال الموجودات اعني ذاته فيكون مثله ذوا المقام كانه متدار تضر هذا القول
 وهذا مذهب ابن فوجيت وغيره من المتكلمين لان اطلاق لفظ اللذة عليه يستدعي الاذن للشيء
المسئلة التاسعة عشر في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاله **قال**
 والمعاني والاحوال والصفات زائدة عينا **اقول** ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى متعاقب
 بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات يقتضوا القادريته والعالمية والحيية وغيرهما من باقي
 الصفات وابوها شمس اثبت احوالها غير معلومة لكن الذات علمها وجماعتها من المعتزلة اثبتوا الله تعالى
 صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفى هذه الامور عنه
 لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معناه او حالًا او صفة غيرهما
 لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شئ فلا يقتضي كونه قادرا او صفرا القدر ولا كونه
 عالما او صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد الصفات بالزائدة عينا لانه تعالى هو
 بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت متغايرة لها بالاعتبار **المسئلة**
العشرون في انه تعالى ليس بمزني **قال** والروية **اقول** وجوب الوجود يقتضي
 نفى الروية ايضا واعلم ان اكثر العقلاء ذهب الى امتناع رؤيته تعالى في الجسم جزوا وادنيه لا عقلا
 انه تعالى جسم لو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة قالوا جميع العقلاء كافر هنا
 وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الروية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفي

جنى الالم واللذة

جنى المعاني والاحوال

جنى الروية

وسؤال موسى لقوموا النظر لا يدل على الرؤية مع قوله التاويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان

اشترط المعلق

لا يدل على

اشترط المعلق

مع منع التعليل

والحصر

الجهة والحجة عن غير متقوى الرؤية بالضرورة لان كل من في فهو في جهة يشاء والبراهنه هناك او هناك ويكون
متقابلا وفي حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى قلنا انتفى الرؤية قال **سؤال موسى لقوموا**
اقول لما استدلى على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والاشارة قد اجتمعا اوجوه اجاب بها
عنها الاول ان موسى سأل الرؤية ولو كانت متعنة لم يقع عنه السؤال والجواب ان السؤال كان موقفا
لقوموا ليقين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى ان تؤمن لك حتى ترى الله بجملة فاحذلقم الصاعقة
وقوله آتكم كتابا فكلوا مما فيه قال لا يدل على الرؤية مع قوله التاويل **قال** والنظر لا يدل على الرؤية مع قوله التاويل **قال**
تقرب الوجه الثاني في علم انه تعالى حكى عن اهل الجنة النظر اليه فقال الى ربها ناظرون والنظر المقتدر بجزئية
يفيد الرؤية لا تحقيقه في تعليل الحد فنهو الطمس للرؤية وهذا مستند في حقه تعالى انما الجهة
عن رفقين ان يكون المراد من الماخوذ هو الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال النظر السبب
في المسبب من احسن وجه الماخوذ والجواب المنع من اعادة هذا الماخوذ انظر وان كان به حوافر لا يفيد
الرؤية ولهذا يقال نظرنا الى الهلال فلم نره وان لم يتبين هذا المعنى لا اعادة امكان حل الامة على غير
وهو ان يقال ان الى احد الالات ويكون معنى ناظرة اي منتظرة او نقول ان المضاف هنا محذوف تقديره
الى ثواب بها ناظرة لا يقال الانتظار سبب العلم والاية سبقت لبيان التمام لاننا نقول بيان الاية
يدل على تقدم حال اهل الثواب للعقاب على استقرارهم في الجنة والناظر بقوله وجهه يومئذ ناظر
يدل على قوله تعالى وجهه يومئذ ناظر باسرة نظر ان يفعل بها فاعرف فان في حال استقرار اهل الثواب
في النار قد فعل بها فاعرف فلا يبقى للملئكة منظر واذا كان كذلك فانظروا لنتمة هذا البشارة بها لا يكون
سببا للعلم بل سببا للفرح والسرور ونظارة الوجه يمكن في حصول نفع اليه يقينا في وقت ان يرى بذلك
وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار ووروده بوجها لعم ويقضى بسارة الوجه
قال وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان **اقول** هذا جواب عن الوجه
الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى خلق الرؤية في سؤال موسى على استقرار
الجبل والاستقرار يمكن لان كل جسم فسكونه ممكن للعالم على الممكن الجواب ثم قال على الرؤية
على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل لا الحركة واستقرار الجبل لا الحركة مع فلا يدل على
الامكان المعلق **قال** واشترط المعلق لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر
اقول هذا جواب عن شبهة الاشعرية من طريق العقل استدلو بها على جواز رؤية تعالى وتقرير
ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك ويستدعي علته مشتركة ولا مشتركة

بينهما إلا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لا تتركب من قيد حدى فيكون عدا فاعلم من
 ألا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وثباته تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جدا لوجوه الأول المنع من
 رؤية الجسم بل المرئى هو اللون والنع لا غير الثاني لا تم اشتراكها في صفة الرؤية فان رؤية الجود مخالفة
 لرؤية العرض الثالث لا تم ان الصفة ثبوتية بل هي احدى لان جنس صفة الرؤية وهو الامكان عند
 فلا يقتصر الى العلة الرابع لا تم ان العلول المشترك يستدعى علة مشتركة فانه يجوز اشتراك
 العلل المختلفة في العلولات المتساوية الخامسة لا نسلم الحصر في حدوث والوجود وعدا العلم لا يدل
 على العدم فان تتبع قسما اخر وهو الامكان وجازا للتعليل به وان كان عدنيا لان صفة الرؤية عند من
 السادس لا تم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا ان صفة الرؤية عند من على انافع من كون الحدوث
 عدنيا لانه عبارة عن الوجود المسبب بالغير لا المسبب بالمتابع لا يجوز ان يكون العلة هي الوجود
 بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان يكون عدمية الثاني المنع من كون الوجود مشتركا
 لان وجود كل شئ نفس حقيقة ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجود الله تعالى مخالف لغير
 الوجودات لانه نفس حقيقة ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك
 الشئ التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المتقضى فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى اما اذا تراءى
 من صفاته او نقول الحكم تنوقف على شرط كالمقابلة منا وهو يتبع في حقه تعالى وجود الحكم بغير المسئلة
الحادي عشر في في باقي الصفات **قال** وعلى ثبوت الجود **اقول** هذا
 عطف على قوله على سرمدية ان وجوب الوجود يدل على سرمدية وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو
 ما ينبغي للمستفيد من غير استفاضة منه والله تعالى قد افاض الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير ان
 يستفيض منها شيئا من صفة حقيقة او اضافية فهو اذ واجهة الا وابل نفوا الغرض عن الجود وهو
 باطل سياق بيانه في باب العدل **قال** والملك **اقول** وجوب الوجود يدل على كونه قالا
 ملكا لانه غنى عن الغنى ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقة المستلزمة للانفاضة وكل
 شئ مقدر اليه لان كل ما عداه ممكن انما يوجد بغيره وله ذات كل شئ لا تملك له لم يقدر اليه
 في تحقق ذاته فيكون ملكا لان الملك هو المجمع لهذه الصفات الثلاثة **قال** والتمام وفوقه
اقول وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوقا تمام اما كونه تاما فلا تاه واحد على
 ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغيره واقعا له وتجدد شئ له فكل ما من شأنه ان يكون للفوق
 حاصل له بالفعل افا كونه فوقا تمام فلا ان ما يحصل لغيره من الكالات فهو منه مستقيا **قال**

جس باق الفاعل

والحقيقة والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية وأما اليد والوجر والقدم والكور

والرضا والتكوين

فراجعة الى

ما تقدم

الفصل الثالث

في افعال الفضل

المنصف بالاول

أما حسن ورفيع

والحسن اربعة

والحقيقة **اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيقة له تعالى اعلم ان الحق يقال للثابت
مطلقا والثابت دايما ويقال على حال القول والمقدار بالنسبة الى المقول والمقتضا اذا كان مطلقا
وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول الى المقدار له والله تعالى واجب الثبوت والذوام
غير قابل للمعد والاطلاق لذاته احق من كل حق وهو محقق كل حقيقة **قال** والخير **اقول**
وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لان الخيرية عبارة عن الوجود والقرعبارة
عن عدم كمال الشيء مزيج هو مستحق له واجب الوجود يستحيل ان يعدم عن شيء من الكالات
فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجود فهو خير **محض قال** والحكمة **اقول** وجوب
الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لان الحكمة تدفع بها مفرز الاشياء وقد راد بها صدق الشيء
على الوجه الاكل ولا عرفان كل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية
الاحكام والاتقان وفي غاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا **قال** والتجبر **اقول** وجوب
الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضي سناد كل شيء اليه فهو يجبر
ما بالقوة بالفضل والتكبير كما لما ذكره بالصورة فهو جبار مزجيا انه واجب الوجود **قال** والقهر
اقول وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهارا بمعنى انه يقهر المعد بالوجود والتخصيل
قال والقيومية **اقول** وصفه تعالى بكونه واجبا الوجود يقتضي وصفه بكونه قويا
انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي مستقاروه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته وقوته
استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره **قال** وأما اليد والوجر والقدم والكور
والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم **اقول** ذهب بولحسن الاشعر الى ان اليد صفة وراء
القدرة والوجر صفة معاكرة للوجود وذهب عبد الله بن عبد الله الى ان القدم صفة معاكرة للبقاء
وان الوجر والكور والرضا صفات معاكرة للارادة واثبت جماعة من الكيفية التكوين صفة معاكرة
للقدرة والتحقون ان هذه الصفات راجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعال الفضل وفيه مسائل
المسألة الاولى في اثبات الحسن والقيم العقليتين **قال** الفصل الثالث في افعال الفضل
المنصف بالاول **اقول** لما فرغ من اثباته تعالى بيان صفاته
شرح في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ما يتعلق بذلك من المسائل
وبدا بقسمه الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبيح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه
بين المعتزلة وما اشاعره فاتهم ذهبوا الى ان الحسن والقبيح انما يتفادان من الشرع فكلا امر

الحسن اربعة
فصل الثاني
في افعال الفضل
الحسن اربعة

وهما عقليتان للعلم بحسن الاحسن وقيح الظلم من غير شرع ولا تنقيهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجأنا المتكسر

الشرع به فهو حسن وكلما افق عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما افق عنه
لا قلب القبيح الى الحسن والاراديل ذهبوا الى ان من الاشياء ما هو حسن وبهناهما هو قبيح بالنظر الى العقل
العلمي وقد شنع ابو الحسن على الاشاعة باشياء رديئة وما شنع به فهو حق اذ لا يشق قواعد الاسلام
بان تكا بجا ذهب اليه الاشعرية من تجوز القبايح عليه تعالى وتجوز اخلا له بالواجب ما اذكر كيف
يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حذو ابو الحسن باذ واحد
عن قاد ومنتع به وحذا القاد وبانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الذر على ان الفعل
اعم من الصاد وعن قاد وغيره اذا عرفت هذا فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بارزايدي على حدته
وهو مثل حركة السامعي الثام واما ان يوصف هو متنا حسن قبيح فالحسن لا يتعلق بفعله ذم القبيح
بخلاته والحسن اما لا يكون له وصف زايدي على حسنه وهو المباح وبسم بانه ما لا ملاح فير على الفعل
والترك واما ان يكون له وصف زايدي على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب
او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب الذي يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم
وهو المكروه وقد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعه الواجب المندوب والمباح والمكروه وضع المحرم بقى الاحكام
الحسنة والقيصر خمسة **قال** وهما عقليتان للعلم بحسن الاحسن وقيح الظلم من غير شرع **اقول**
استدل على ان الحسن والقبح امران عقليتان بوجوه هذا انها وقيرة انا فاعلم بالضرورة حسن بعض
الاشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يحرم بحسن الاحتيا ويح عليه بقمع الاساءة والظلم
ويذم عليه هذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستقدا من الشرع يحكم البراهمة والملاحدة من
غير اعتراف منهم بالشرع **قال** ولا تنقيهما مطلقا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان
يدل على ان الحسن والقبح عقليتان وقيرة انما لو ثبتا شرعا لو ثبتا شرعا ولا يخفلا والتالي باطل
فالمقدمة مثله بيان الشرطية انما لو فاعلم حسن الاشياء وقبحها عقلا لم يحكم بقمع الكذب تجاز وقومه
من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقمعه واذا اخبرنا في شيء انه حسن
لم نجزم بحسنه تجوز الكذب وتجوز ان يامر نأبا للقيح وان ينهانا عن الحسن لا تنقاه حكمته تعالى على
هذا التقدير **قال** ويجازي الشاكر **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن
الحسن والقبح عقليتين لجأنا ان يقع الشاكر في الحسن والقبح بان يكون ما توفقه حسنا قبيحا والعكس
وكان يجوز ان يكون هناك ام عظيمة يتقدون حسن مدح من اساء اليهم وذم من حسن كاحصل لنا
اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى القضاء العقلية

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات كتابا قل القبيح من مع امكان المختص بالجبر باطل واستغنا

وعلمه بذلك
على انتفاء
القيح اصله
قال

لا الامارها لغاها الشرعية ولا العادات **قال** ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات
اقول لما استدلل على مذهب من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الاشاعرة
 وقد اجابوا بوجوه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
 بزيادة الكل على الجزء والثاني باطل بالوجدان فالمقدمة مثله والشرعية ظاهرة لان العلوم الضرورية
 لا يتفاوت ولجواب المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت وتوحيح التفاوت في التصورات فقول
 ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات اشارة الى هذا الجواب **قال** وان كتابا قل القبيح
 مع امكان المختص **قول** هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاشعرية احدهما قالوا لو كان
 الكذب قبيحا لكان الكذب لا يقتضي تحليل للشيء من بداهة الظاهر قبيحا والثاني باطل لانه يحسن
 تحليل لشيء قبيحا مثلما الثانية قالوا لو قال الانسان لا كذب غدا فان حسن بشر الصدق باقيا
 الوعد لم يحسن الكذب بل ان صح كان الصدق قبيحا فحسن الكذب في جواب فيما واحد ذلك لان
 تحليل للشيء اربع من الصدق فيكون تركه اجمع من الكذب فيجب ان كتابا في القبيح وهو الكذب
 الاشاعرة على المصلحة العظيمة الرابحة على الصدق وايضا يجب ترك الكذب في غير الاشياء اذا
 في الغد فعل شيئا فيه جنتا قبح وهو الغر على الكذب فعله ووجه واحد من وجوه الحسن وهو الصدق
 واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب الغر على الكذب مما وجه الحسن وفعل وجه واحد من وجوه
 القبح وهو الكذب ايضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورير او ياتى
 بصورة الاحياء والكذب غير قصد اليه ولا شهة الحسن والتخلص هو غير منفكة عنه وجهه القبح هو
 الكذب هو غير منفكة عنه فامحسن لم يقلب فيها وكذا ما هو قبح لم يقلب حسنا **قال**
 والجبر باطل **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لم وهي انهم قالوا الجبر حق فينبغي الحسن والقبح
 العقليين والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدمة ما ياتي في اجابا لظن في التصريح وسياتي في الجواب
 فيها **المسئلة الثانية** في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب **قال** واستغناؤه
 وعلمه بذلك على انتفاء القبح عن قتاله تعالى **اقول** اختلفا للناس هنا فقالت المعتزلة انه
 تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب نازع الاشعرية في ذلك واستندوا بقبح البير فقال الله عز وجل
 والذليل على ما انتاره المعتزلة ان له داعيا الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه ولا صارف
 عن فعل القبح وليس له داعيا الى فعله هو فادعى على كل مقدور ومع وجود المقدرة والداعي الى الفعل
 وانما قلنا ذلك لانه تعالى اغنى يستحيل عليه الحاجة وهو المحسن الحسن وقبح القبح ومن العاقل

يجب ان لا يخل
بالواجب
بالجواب

مع قدر عليه وهو القسبة ولا ينافي الامتناع اللائق ونفى الفرض يستلزم العيب ولا يلزم عوده اليه

وارادة القبيح
وكذا ترك

ارادة الحسن
والامرها انتهى

بالضرورة ان العالم بالقبيح النقيض لا يصدر عنه الا بالحسن القادر عليه اذ اخلاص جهات المفسدة فانه
يوجد وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن واجب بالنظر الى علته وكل ممكن مستند الى قادر فان علته
انما يتم بواسطة القدرة والدافع فاذا واجهت فقد تم السبب عند تمام السبب بحيث يوجد الفعل ايضا
لوجاز منه فعل القبيح والاختلال بالواجب لا يرفع الوثوق بوجده وحيدة لا مكان تطرقا لكن بوجده عليه
ولجازه منه اظهر بالمعنى على يد الكاذب ذلك يقضي الى الشك في صدق لا بانيته ويستتبع الاستدلال
بالمعجز عليه **المسئلة الثالثة** في انه تعالى قادر على القبيح **قال** مع قدرته عليه
لعموم القسبة ولا ينافي الامتناع اللائق **اقول** ذهب العلماء كافة الى انه تعالى قادر على
القبيح الا النظام والتدليل على ذلك اننا قد بينا قسبة قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون
منه جاز تحت قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على الجهل بالحاجة وهما متنفين في حقه فلا
والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاح لا يؤثر في الامكان الاصل في هذا عقيب
المعنى الاستدلال على مراده بالجواب عن الشهرة التي له وان لم يذكرها صرحا **المسئلة الرابعة**
في انه يفعل لفرض **قال** ونفى الفرض يستلزم العيب ولا يلزم عوده اليه **اقول** اختلف
الناس هنا فذهب المعتزلة الى انه تعالى يفعل لفرض لا يفعل شيئا لفرض فائدة ذهب الاشاعرة
الى ان فعله تعالى يتقبل تقليد لها بالافراض المقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع
لفرض فانه عيب والعبث فيجب والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج الخالف بان كل فاعل لفرض وقصد
فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك لفرض والله تعالى يستحيل عليه نقصان والجواب ان نقصان غايته
لوجاه الفرض والتفجع اليه اما اذا كان الفرض عايدا الى غيره فلا كما تقول انه تعالى يخلو للعالم لتقصير
المسئلة الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي **قال** ولوادة القبيح
قبحة وكذا ترك ارادة الحسن والامرها انتهى **اقول** ذهب المعتزلة الى ان الله تعالى يريد الطاعات
من المؤمنين والكافرين موافقا ولا يكره المعاصي سواء وقعت ولا وفات الاشاعرة كل ما هو واقع فهو
مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان الاول انه تعالى لا يفعل
القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادته ترك
الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي الحكم اغايا بما يريد لا بما يكره ونهى عما يكره لئلا
يريد فلو كانت الطاعة من الكافر مكرهه لله تعالى لما امر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما
نها عنها وكان الكافر عاصيا بغيره وعدا عما يمانه لانه فعل ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع

في القبيح
منه

يجوز ان يقال
فيكون المعاصي

وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبية غير لا تمتد والعلم تابع والضرورة قاضية باستنادها الى الينا والنا والنا والنا

لذلك لا ينافي
بقدره كما لا

عنا كرهه وذلك باطل قطعاً **قال** وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبية غير لا تمتد والعلم تابع
تابع اقول لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال الحجج الخمسة وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل
لكل موجود فيكون القبايح مستندة اليه باورادته والجواب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة اليها
الثانية ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر اذا والمعصية وكان الواقع مراد الكافر ان يكون
الله تعالى مغلوباً اذ من يقع مراده من المرادين هو القالب الجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما
يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق باوراد الكلف ولو اراد الله تعالى اتياع
الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت من اختياره او جبراً لوقت لثلاثة فاقول كماله علم الله تعالى في حق
وجبه ما علم عدم امتنع فاذا علم عدمه وفع الطاعة من الكافر استحالة ارادتها منه والالكان مراداً
لما امتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل قد مر تقرير ذلك **المسئلة السابعة**
في انافاعلون قال والضرورة قاضية باستنادها الى الينا **اقول** اختلف لعقلاء
هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لافعال نفسه اختلفوا فقال ابو الحسن ان العلم بذلك ضرورة
وهو الحق الذي ذهب اليه المتكلم وقال الخوارج انه استدلال في واما جهم بن صفوان فانه قال ان الله تعالى
هو الموجد لافعال العباد واما فاعلها الهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلي وصار كان بمنزلة يقول
طال وعنف وقال ضرار بن عمرو النخعي وخصص الفرد واولي الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث
لها والعبد مكسب لم يحصل القدره العبد اثر في الفعل بل القدره والمقدور واقعان بقدره الله
وهذا الاقتران هو الكسب فسر القاضية الكسب بان ذات الفعل اقتره بقدره الله فم وكوثر طاعة
ومعصيته ومنه ان واختان بقدره العبد وقال ابو اسحق من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين
والمعنى الخفاء الى الضرورة ههنا فانما تعلم بالضرورة الفرق بين وكرة الحق واختياره وكرة الحق الجواب
منه الفرق هو ان القدره في احدا لفعلين به وعدمه في الآخر **قال** والوجوب للداعي لا يـ
القدره كالواجب **اقول** لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخمسة وتقرير الشبه
الاول ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن تحويلاً لصدوره او امتناع لاصدوره والثاني
يستلزم الجبر الاول ان ان يتخرج فيه الصدور على لاصدوره ويخرج اولاً ويخرج والثاني بلزوم الترتيب
لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو الاول والاستلزام الثاني الاستمراء الى ما يجيب عنه الترتيب وهو
التقدير ويستلزم الجبر الجواب ان الفعل بالنظر الى قدره العبد من واجب بالنظر الى غيره ولا
لا يستلزم الجبر فان كل فادرافاته يجب عنه لا وعند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فانته

بمقتضى الثاني
باعتبارها

والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكون الإجماع مع الاجتماع يقع مراده تعالى في الحدوث اعتباراً

واستلزام الجسم
لغيره وتقدّم
الماتية في بعض
الأفعال لتقدّم
الاحاطة

الدليل فإما في حقّه تعالى وجهه المخلص ما ذكرناه على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جرت ذواتهم
تجميع أحد مقدورين على الآخر من غير مرجح وبه أجابوا عن الشبهة التي أوردوها الفلاسفة عليهم ما أدرك
أركان الجواب بذلك مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هنا **قال** ولا إيجاداً لا يستلزم العلم إلا
مع اقتران القصد فيكون الإجماع **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى لم يقرها أن العبد لو كان
موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بما هو القائل باطل فالقصد مثله والشرعية ظاهرة وبيان بطلان
الثاني أنما حال الحركة فنصل حركات جوهرية لا نقلها وإنما قصد الحركة إلى الشئ من أن قصد جوهرية
تلك الحركة والجواب أن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالأثر
الضار دون الثار من غير علم فلا يلزم من فاعل العلم نفي الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم
لكن العلم الإجمالي كان فيه وهو كالحاصل في الحركات الجوهرية بين المبدأ والمتمنى **قال** ومع الاجتماع
يقع مراده تعالى **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى لم يقرها أن العبد لو كان قادراً على الفعل
لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والثاني باطل فالقصد مثله بيان الشرطية أنه تعالى قادر على
كل مقدور ولو كان العبد قادراً على شئ لا يجتمع قدرته وقدرته الله تعالى عليه وأما بطلان الثاني
فلا تلواد الله إيجاده وأراد العبد أن يفعل ما وقع مراده من إعداده لزم اجتماع التقصير في أن
وقع مراده أحد هذين الأمرين لزم التجميع من غير مرجح والجواب أن نقول يقع مراده الله تعالى لأن قدرته
أقوى من قدرته العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذي استدلل
به المتكلمون على الواحدية وهذا لا يقتضي تساوي قدرتي الاثنين المفروضين أما هنا فلا
قال والحدوث اعتباري **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة وهي أن
الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي هي متعلق فعله وهو الحدوث ونحن نجد أن فاعلاً يجوز أن يفعل
الحدوث بغير الجواب أن الفاعل لا يؤثر في الحدوث لأنه امر اعتباري ليس بزيادة على الذات والأثر التام
وأما قوله في الماهية وهي مقابلة لنا **قال** واستناع الجسم لغيره **اقول** هذا الجواب عن شبهة
أخرى وهي أن لو كانتا فاعلين في الأحداث لخرجنا أحداث الجسم لوجود العلة المحيية للتلقي وهي الحدوث
والجواب أن الجسم يتبع صدوره عن الإجماع لا الحدوث حتى يلزم تقييم الاستناع بل إنما امتنع صدوره عن
الاستناع والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر **قال** وتقدّم الماتية في بعض الأفعال لتقدّم الاحاطة
اقول هذا الجواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء وهما أن لو كانتا فاعلين لخرجنا أحداث الجسم لوجود العلة المحيية للتلقي وهي الحدوث
أولاً لأن كل جهة لوجود القدر والعلو التالي باطل فالقصد مثله وبيان بطلان الثاني أن القصد على أن

ولا نسبة في الجزية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متاقل ومعارض بعلمه والقر

مضا

نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف
ومقاديرها وتقرير الجوابات بعض الانفعال يصدر عننا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول
مثل كثير من الحركات والانفعال وبعضها يتعد علينا في ذلك لانه متمتع ولكن بعد الانعاطة الكليته
بما فعلناه اولاً فان هذا راجع الى رضى بطه الى رضى عننا مثلها الا على سبيل الاتفاق **قال**
ولا نسبة في الجزية بين فعلنا وفعله تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد لا
للانسان كان بعضنا فالعبد خير من فعله تعالى لان الايمان خير من القرعة والخنازير والتالي باطل
بالاجماع فالقرعة ومثله والجوابات نسبة الجزية هي متانتفية لانكم ان عنيتم بان الايمان اخبرانه انفع
فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق مضرب على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير ما فيه
من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القرعة والخنازير لا يكون الايمان خيراً بنفسه وانما الخير هو
ما يؤتي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب حيث لا يكون المدح والثواب
خيراً وانفع للعبد من القرعة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى واعلم ان هذا الشبهة ركيكة حيلة
وانما اوردوها المصنح هنا لان بعض التنوير اورد هذه الشبهة على ضرابين عمد فاذعن لها والقرعة
لاجلها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان
العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي بالاجماع باطل فالقرعة ومثله والقرعة
ظاهرة فانه لا يحسن منا شكوا غيرنا على فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته
وتعريفنا اياه ونكيتنا منه وحضورنا سبابه والاعتذار على شرايطه **قال** والسمع متاقل ومعارض
بمثله والفرج معنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثقلية بطريق احادي وتقرير انهم قالوا قد ورد
في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى فان كل شيء والله خلقكم وما تعملون ثم الله على قلوبهم
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حجاباً والجواب ان هذه الايات متاولة قد ذكر العلماء تأويلها
في كتبهم وايضاً فهي معارضة بمثلها وقد ضمنها اصحابنا على عشرة اوجه احدها الايات المذكورة على انها
النقل الى العبد كقوله تعالى قول الذين يكتون الكتاب بايديهم ان يتوبون الا الظن حتى يغفر ما باقنكم
بل سؤلت لكم انفسكم فتوحت له نفسه من اجل مؤاخرته بكل نفس بما كسبت رهينة كل امر بما كسبت به من
ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الى غيرها الثاني الايات المذكورة على مدح المؤمنين على ايمانهم
وذم الكفار على كفرهم والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزي كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم
تعملون وابراهيم الخليل في ولا تروا زرة وزدوا في كل نفس بما تسعي هل تجزون الا ما كنتم تعملون

من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها من غير أن يحصى من ذكرى أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة
كفر بأيمانهم ثلثا لايات الذلة على تنزيهه فضلا عما في جملة أفعالهم الفاسدة والفساد
والظلم كقوله تعالى ما ترى فخلق الوهم من تقاوت الدنيا حسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وكذا
الظلم وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا محقان الله لا يظلم شعاع ذرة وما يكذب ظلام العبد
وما ظلمناهم لظلم الجور ولا يظلمون قتيلا إلى رابع الايات الذلة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما ذا
عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وما منعنا ان نتجهد في العلم من التذكرة معرضين لعلهم يحسنوا بما طاع
لورصدون عن سبيل الله الخاسر الايات الذلة على التهديد والتخدير كقوله فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعلموا ما شئتم لمن شاء منكم ان يعقدوا وياتوا فرياء ذكرا فرياء انخذلوا الى رب سبيلا انخذلوا
الى ربهم ما باسيقوا الذين اشركو الوشاء الله ما شركوا ولا اباؤا فاعلموا ان الوشاء الرحمن ماعبداهم
السادس الايات الذلة على المساعدة الى الاضال قبل فواتها كقوله تعالى وسارجه الى صفر من ربكم
اجبوا داعي الله استجبوا لله ولرسوله واتبوا احسن ما اوتوا ليكرموا وينبوا الى ربكم السابعة الايات
التحجث الله تعالى فيهم على الاستعانة وبثبوت الحلف منه كقوله تعالى اياك نستعين فاستعد بالله
من الشيطان الرجيم استعينوا بالله ولا ترون انهم يفتنون في كل عامرة او مرتبة ثم لا يتوبون ولا هم
يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بيط الله لوزن لعباده فياجرة من الله لنت لهم ان الضلوة
تنزع عن الغشاء والمنكر الثامن الايات الذلة على استنصار الانبياء ونبينا خلقنا انفسنا سبحانك
الذي كنت من الظالمين ربنا قلت ففزعوني في كل عامرة او مرتبة ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون
الذلة على اعزاز الكفاد والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون
عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم من سقر قالوا انزلنا من المصليين كلما اتقى فيها
فيج العاشر الايات الذلة على التخصر التذامر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله هم يحضرون
فيها ربنا اخرجنا منها مدينا بصون ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم او يقولون ربنا العذاب
لوا ان كرهنا الى غير ذلك من الايات الكثيرة وهو مما رخصه لما ذكره على ان التوجع معالان التكليف
انما تبه باضافة الاضال الى الوعد والوعيد والتخويف والناذار وانما طول المعرفه السليمة
لانها من المهمات المسئلة السابعة في التولد قال وحسن المدح والذم على التولد
يقضي له باضافته اليها أقول الاتصال تنقسم الى المباشر والتولد والمخترع فالاول هو التولد

المباشر والممتلكات
الخضوع

والوجوب باختيار السبب لاحق والذوق في لقاء الضيق عليه لا على الاحراق

ابتداء بالقدرة في محلها والثالث هو الحادث الذي يقع بحسب فعل أو كالحركة الصادرة عن الاعتقاد
ويستوفيه للسبب يشتمون الأول سبباً سواء كان الثالث حادثاً في محل القدرة أو في غير محلها والثالث
ما يفعل المحل فالأول يختص بنا والثالث يختص به تعالى والثاني مشترك وعلم أن الناس اختلفوا
في المتولد هل يقع بنا أم لا فيجوز المعتزلة على أنه من فعلنا كالباشر قال معمر أنه لا فعل للعبد إلا
الارادة وما عداها من الحوادث فيجوز أفتد طبع المحل بالإنسان عند جزء في القلب يوجد فيه الارادة
وما عداها يضيفه إلى طبع المحل قال آخرون لا فعل للعبد إلا الفكرة قال أبو إسحق النظام أن فعل الإنسان
هي الحركة للحادثة فيه بحسب وإعاده بالإنسان عند هوسى مناسب في الجملة والارادة والاختيار
حركات القلب وما يوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فانه من فعله تعالى طبع المحل قال الثامن
أن فعل الإنسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تحدثه في محل القدرة فهو حادث لا يحدث لفعل
لأن فعله وقال الأشعرية المتولد من فعله تعالى وإلهما هي من المعتزلة التجاوز في هذا اللقاء
إلى الضرورة فاما علم استناد المتولدات إلى كالكتابة والحركات وغيرها من الضمايم بحسب مناد
الفاعل وضمير كافي المباشر الحكم استدلال بحسب المدح والذم على العلم بأننا فاعلون للمتولد لا فعله لأن
الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم
ضرورياً وجاعاً من المعتزلة ذهبوا إلى أنه كسبي واستدلوا بحسب المدح والذم عليهم فلم يتم الدلالة
حسن المدح والذم شروط العلم بالاستناد اليها فلو جعلنا الاستناد اليها مستقفاً ضمنه لزوم الدلالة
قال والوجوب باختيار السبب لاحق **أقول** هذا جواب عن إشكال يورد ههنا وهو أن
يقول المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقدور هو الذي يقع وجوده وعلمه عن القادر وهذا المعنى
في المتولد لأن عند اختيار السبب بحسب السبب فلا يقع بالقدرة الصحيحة والجواب أن الوجوه السبب
عند اختيار السبب بحسب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدرة والذم على وعنده من وقوعه
وجوب الاختيار يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذلك هذا **قال** والذم في لقاء الضيق عليه لا على
الاحراق **أقول** هذا جواب عن شبهة لم وهي أن المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد
اليها فإنا ندعم على المتولد وأن علمنا استناده إلى غيرنا فإنا ندعم من القول بقبول صيغة النار إذا احترق
جاء أن كان المحرق هو الله تعالى والجواب أن الذم ههنا على اللقاء لا على الاقواق فإنا الاقواق من الله
تعالى عند اللقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعراض لذلك الضيق ولما فيه من مراعات العادات وعدم
استغناء في غير زمان الانبياء ووجوب الذم حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفصل فان الحافر للبشر

والقضاء والقدر ان يخلق الفعل لزوم الحال الا ان امر صحيح في الواجب خاصة او الاعلاء صحيح مطلقا وقد

بينه امير المؤمنين

في حديث
الاصح

بليته الذينة وان كان الوقوع غير مستند اليه **المسئلة الثامنة في القضاء والقدر**
قال والقضاء والقدر ان يخلق الفعل لزوم الحال الا ان امر صحيح في الواجب خاصة او الاعلاء
صحيح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديثه الاصح **اقول** يطلق القضاء على الخلق والامارة قال
تعالى فقصيهم من سبع سموات في يومين اى خلقهم فاتهم وعلى الحكم والايجاب لقوله ثم وقصيتك
الآفة والاياء اى وجبت لزوم على الاعلاء والاياء كقوله وقصينا الى بنى اسرائيل في الكتاب
اى علمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى قد فيها اقواتها والكتابة كقول الشافعي
واعلم بان ذلك الجلال قد قدره في الخلق لا على التلقا كان سطرا لبيان كقوله تعالى الا امرتكم
من القابرين اى بيئا وخبرنا بذلك اذا ظهر هذا فنقول لا شرع ما يقوى بقوله انه تعالى فقصي اعمال الجبابرة
وقدرها ان ادبت به الخلق والاياء قد بينا بطلان وان الافعال مستندة اليها وان عني به
الازامير يعنى الآفة الواجب خاصة وان عني به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها فموجب
لانه تعالى قد كتب ذلك الجاع في التوح المحفوظ وبينه لا تكتب وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع
على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من الضالجات ولا ينفعهم الاعتذار
بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدا الرضا به من حيث الكسب لبطالان الكسب ولا ينافي
فاما ان نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى بقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب هو
خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقد بطل استناد الكليات باجمعا الى القضاء والقدر واعلم
ان امير المؤمنين على ابن ابي طالب قد بين معنى القضاء والقدر شرحا شاملا وايضا في حديثه الاصح
بينها انهم من صفين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام كما
بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحجاب وبرأ السموات ما طينا
موطئا ولا هبطنا داء ولا اعلونا ناعمة الا بقضائه وقدره فقال له الشيخ اعذر الله احب عنايكم
الى من الاجرم شيئا فقال له من انما الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم ساويون وفي منصوركم وانتم
منصرون ولم تكونوا في شيء من حال انكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف القضاء والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء الازمار قد راحا لو كان كذلك لبطال الثواب والعقاب
والوعود والعبر والامور التي هي ايات لا تدر من الله لئلا يذنب ولا تحمدا للحسن ولم يكن الحسن اولى بالمدرج
من السيئ ولا سيئ اولى بالامر من الحسن تلك مقالة جماعة الاوثان وبنو الشيطان وهمود الزور
واهل الحى عن الصواب هم قد رية هذا الامة ويجوسها ان الله تعالى امر بحرية حتى تحذروا عن كفتا

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفصل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له الاولان منفقان

يسير الى بعض من يلويا ولم يطعم مكرها ولم يرسل الرسل عيشا ولم يخلق السموات والارض ما بينهما باطلا
ذلك خلق الذين كفروا وتوبيل الذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا
الاهبا فقال هو الامر من الله تعالى وصحكم وتلا قوله تعالى وقضايك لا تقبلوا الا اياه فنهض
الشيخ مسرودا وهو يقول انت الامام الذي زجوا بطاعتهم الشؤ من الرحمن رضوانا وفتح من
ديكتنا ما كان علمنا اجزاك ذلك عتافنا لهما نا قال ابو الحسن البصري ومحمد بن الحارثي وجه
تشبيهه عليه السلام بالحجرة بالجوس من وجوه احدها ان الجوس اخصوا بمقالات متخففة واعتقاد
واهيته معلومة البطلان وكذلك الحجرة وثانيها انهم ذهبوا للجوس ان الله تعالى يخلق خلقه ثم يتبين
منه كخلق بليس ثم انتفى منه وكذلك الحجرة قالوا انه تعالى يفعل القبايح ثم يتبين منه وثالثها ان
الجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره واداته ووافهم الحجرة حيث قالوا
ان نكاح الجوس لا خواهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره واداته ورايها ان الجوس قالوا ان القادر
على الخيال يقدر على الشزوب والعكس والحجرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير مقدمة عليه لان
القادر على الخيال لا يقدر على ضده وبالعكس **المسئلة الثالثة** اسعرت في الهدى والضلال لوقال

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفصل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له الاولان منفقان
عن الله تعالى **اقول** يطلق الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق والبار
الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره وادوم انه
هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفصل الجمل فيه حتى يكون معتقدا خلافا
لحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى فمن يضل الله فما له يرجع الا الى الله تعالى
ثلاثة مقابلة لهذه المعاني فيقال ليعني ضيالا لاله على الحق كما تقول هذا في الطريق ويعني فصل
الهدى في الانسان حتى يقتد الشيء على ما هو به ويعني الاثابة كقوله تعالى سيهديهم ويضلهم
والاولان منفقان عنه تعالى يعني الاشارة الى خلاف الحق وفصل الضلالة لانهما صيحتان والله تعالى
منزه عن فعل الضلال واما الهداية فانه تعالى ضيالا لاله على الحق وفصل الهداية الضلوع
في العقل ولم يفعل الايمان فيه لانهم كفهم به وشيبت على الايمان فضا في الهداية صادقة في حق
تعالى لا فعل ما كلف به واذ قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين ويضل
انه يشيبتهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويضاهيهم وقول موسى ان مني الاقتتال قالوا اباقتت
الشدة والشك في الضلوع يضل بهما من يشاء اي يهلك من يشاء وهم الكفار **المسئلة**

بما الهداية
والضلالة

وقد يبرأ المكلف فيجوز وكلامه فوج مجاز ولا يحد من ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام مجازة

العاشرة في انه قال لا يذهب الاطفال قال وقد يبرأ المكلف فيجوز وكلامه فوج مجاز ولا يحد من ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام مجازة **اقول** ذهب بعض المحنونة الى انه قال لا يذهب الاطفال للمشركين ويلزمه الاشاعة فيجوز والحد لا يتركه كافة على منعه الذليل عليه انه فيجوز عقلا فلا يصد عنه تعالى اجنوا بوجه الاول قول فوج عليه لسنا ولا يلدوا الا فاجر اكثرا والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لاحوالهم فيهم الثالث قالوا انما نستقدهم لاجل كفرهم فقد ضلنا فيه المار عقوبة فلا يكون قبيحا والجواب ان الحد من ليست عقوبة للطفل وليس كل الروسقة عقوبة فان القصد والحجامة المان وليس عقوبة فم استخدا من عقوبة لا يبرأ من ان له يعرض عليه كما يعرض على امراضه الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه في الدين ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج والجواب ان المنكر عقابه لاجل جرم ابيه وليس بمكران يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذا لم يحصل له بها الروعوبة ولا المر له في منعه من الدين والتوارث وترك الصلوة عليه **المسئلة الحادية عشر** في حسن التكليف بيان ما هو جرم حسن وجدة من احكامه **قال** والتكليف حسن لا شمله على مصلحة لا تحصل بدونه **اقول** التكليف ما هو من الكلفة وهي المشقة وحده ارادة من يجب طاعة على جهة الابتداء ما هي مشقة بشرط الاعلاء ويدخل تحت واجبا لطاعة الواجب تعالى النبي والامام والسيد والوالد المسمى ويجوز البواقي بشرطها لا ابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة ما اراده ولهذا لا يسمى الواو المكلف بامر الصلوة ولله لسبق ارادة الله تعالى لما منه والمشقة لا بد من اعتبارها بالتحقق للحد واذ التكليف ما هو من الكلفة بشرط الاعلاء لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا اذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تعالى فعله والله لا يفعل القبيح وهو حسن اشتا له على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التفرغ للتعظيم لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو جرم وان كان لغرض كان عابدا لله تعالى ثم لما اذا كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى المكلف فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لم يكن لعبثا ان لم يكن فان كان النفع ينقص بتكليف من علم لغرض وان كان لغرض فهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول لغرض من التكليف هو التفرغ للتعظيم لا انه تفرغ للتوابع التوابع عظمته الصلوة والصلاة مع التعظيم والمدح ولا شأنان التعظيم انما يحسن للستحق ولهذا يرفع مقامه في الاطفال والاراد ان تعظيم العلماء وانما يستحق

عقوبة
تدبر في الاطفال
والتكليف
حسن لا شمله
على مصلحة
لا يحصل
بدونه

حسن
التكليف

بجلا فخرج ثم التداوى بالمعاضات والشكوباطل ولا من التوج يحتاج الى التعاضد المستلزم للسننة الثافة

استعمالها
في الرياضة
وادامة النظر
في الامور
وتذكر الانذار
المستلزمة
لاقامة العدل
مع زيادة الاجر
والثواب

التعظيم واسطر افعال الحسنه وهي اطاعات ومخف قولنا ان التكليف قهر من الثواب ان المكلف حصل
الكلف على الصفات التي يمكن الوصول الى الثواب بعشر على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه اذا
فعل ما كلفه قال بجلا فخرج ثم التداوى بالمعاضات والشكوباطل **اقول** هذا اراد
عليه ما اختاره الاول ان التكليف ينفع يتنزل منزلة من حرج غير ثم داواه طلبا للثواب وكان ذلك
فيح فكذا التكليف لثالث ان التكليف طلبا للنفع يتنزل منزلة المعاضات كالبيع والاياد
وعبرها ولا شأن بالمعاضات تقتضي رضا المتعاضضين حتى ان من حاوض فيه اذن صاحب فعل
فيحياو التكليف عند كراهية شرط فيه رضا المكلف لثالث لما يجوز ان يكون التكليف شكرا
لنعم السابقة وجواب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان المخرج مضرة والتكليف نفسه المنفعة
والثاني المشقة في الاصل التي يتناولها التكليف لثالث ان المخرج والتداوى ازال مضرة لا غرض فيه الا
التخلص من تلك المضرة بجلا فالتكليف عن الثاثة ان المراد قضاء قهر في المعاضات لا اختلاف
الناشي في الشامل جنسا ووصفا اما الذي يمكن هناك معاوضته وبلغ الشفع جدا يكون غايه ما يطلبه
العقلاء لم يخلف له عقلا في اختيار المشقة بسبب حتى ان العقلاء تفهمون المستمع منه عن الثالث
ان الشكوباطل يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال فلو كان
التكليف شكرا الزوال في صفة المشقة ولا نطلب الفعل الثاني فخرج التمر عن كونه فاعية قال
ولا ان التوج يحتاج الى التعاضد المستلزم للسننة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور
العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب **قول** لما ذكر
المحسن التكليف على ما في المتكلمين شرع في طريق الاسلامين من الفضل سعة فيها بذكر الحاجة
الى التكليف ذكر منافعة الذنوبية والاخوية وتحقيق قلن يقول ان الله خلق الانسان مدنيا باطنيا
لا كغيره من الحيوان لا يمكن ان يبقى شغافا لا يحصل لهم كالا انهم الا بالتعاضد التعاون لان الاغذية
والملبوسات امور صناعية يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يستعين به عليه لحتى يتم كمال ما يحتاج اليه
واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف قواهم المقضية للانفعال الصادرة عنهم
مفطرة التنارع والفساد ودوق الفتن فوجب وضع قانون ومستند عادلة يتسددون بها فيما بينهم
فرتلك السننة لواء استدعها اليهم لوزن المحذور فوجب استنادها الى شخص متميز بهم بكامل قواه
واستحقاقه للاعتقاد اليه الطاعة وذلك لما لا يكون بمجرات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من
المعلوم تفاوت اشخاص الناس في قول الخير والقول الزايل والتقصير الفضائل بحسب خلق امزجته

وواجب لزجره عن القبايح وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وقد مر امكن متعلقه وبوت صفته زائدة

وهيات نفوسهم فوجب ان يكون هذا الشارع مؤيدا لا يجر عن احكامه شرعية في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب بعضهم بالزجر القاتل لما كان لا يتفق في كل زمان وجب ان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضلالها وانقضاء الحكمة الالهية بعد تغيرها فشرع عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشريعة وكوزت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتقوى ويفصلهم من تلحق الادامه والنواهي الالهية منافع تلك احدها ريادة النفس بعباد الاسالك عن الشهوات مستهاضعة القوة الغضبية المذكورة لصفاء القوة العقلية الثانية فتويدا لنفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية واحوال المعاد والتفكير في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسماؤه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الالهية بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة والثالثة تذكيرهم بعدم الشارع من الخير والشر الاخرين بحيث يحفظ النظام المقصود للتعادل والترافد ثم زاد الله تعالى المستلزم للشرع الاجر والثواب الاخره فهدى مصالح التكليف عند الاوابل قال وواجب لزجره عن القبايح **اقول** هذا مذهب المعتزلة وانكره الاشاعرة ذلك والذليل على وجوب التكليف انه لو لم يكن الله تبارك وتعالى يملك شرايط التكليف فيرسله كان مغريا بالقبيح والتالي باطل لقيمة المقدمه مثله بيان الشرعية ان الله تعالى اذا اكل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة له وغفورا عن الحسن فلو لم يقدره في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمواخذة على الاخلال بالواجب وفصل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائما والى هذا اشار بقوله لزجره عن القبايح **قال** وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وقد مر امكن متعلقه وبوت صفته زائدة على حسن وعلم المكلف بصفات الفعل وقد مر المستحق وقد مر عليه امتناع القبح عليه وقد مر المكلف على الفعل وعلمه بما امكن هو امكن الالة **اقول** لما ذكرنا ان التكليف من شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف قد ذكرنا امور لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع الى حسن التكليف منها ما يرجع الى متعلق التكليف اعني لفعل المكلف المكلف اما ما يرجع الى التكليف فامر احدهما انتفاء المفسدة فيرسله ان لا يكون مفسدة لنفس المكلف بوقوع فعل اخذ اخل في تكليفه او مفسدة لمكلف اخر والثاني ان يكون متقدما على الفعل قد امكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجيب بفاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامر احدهما امكن وجوده والثاني ان يكون الفعل قد اشتمل على صفته زائدة على حسن وان يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف

على حسن وعلم المكلف بصفات الفعل وقد مر المستحق وقد مر عليه امتناع القبح عليه وقد مر المكلف على الفعل وعلمه بما امكن هو امكن الالة

ومتعلقه اما علم اما عقل او سمع واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولا يصلح ان يؤول الى حسن او ضرر الكافر

من اختيار
وهو مفسدة
لا من حيث
التكليف
بجواز الشر

ترك فعل فاما ان يكون الفعل قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله ولما ما يرجع الى المكلف فان يكون
عالميا بصفاة الفعل لئلا يتكلف بابتعاد القبيح وترك الواجب ان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل
من الثواب لئلا يجمل ببعضه وان يكون القبيح معتبرا عليه لئلا يجمل بالواجب فلا يصل الثواب الى
مستحقه واما ما يرجع الى المكلف فان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم
به واما مكان الالة او صولها ان كان الفعل ذاللة **قال** ومتعلقه اما علم اما عقل او سمع
واما ظن واما عمل **اقول** متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون علما اما العلم فقد يكون
عقليا محضا فهو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا على غير ذلك من الصفات التي يتوقف التمتع عليها
وقد يكون سمعيا فهو التكليف التضييعة واما الظن فهو كثير من الامور الشرعية كظن القبيح او غير
واما العمل فقد يكون عقليا كزاد الوديع وشكر الممنون والدين وقبح الظلم والكذب وحسن
التفضل والعفو وقد يكون سمعيا كالصلاة وغيرها وهذه الامور لا تقسم الى الواجب والمندوب
والمراد المذكور **قال** وهو منقطع للاجماع ولا يصلح ان يؤول الى الثواب **اقول** يريد ان التكليف
منقطع ويدل عليه لاجماع العقول اما لاجماع فظاهر اذا الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع
على ان التكليف واما العقول فنقول لو كان التكليف ايمانا لم يكن ايضا للثواب الى المضيق والناظر
بطاقتنا لعمدة مثله بيان لشرطية ان التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بخلوص العمل
والمشاق ولجميع بينهما محال ولا بد من تاخير بين التكليف والثواب الا لزم الاجماع **قال** وعلة
حسنه عامة **اقول** لما بين ان الحسن التكليف مطلقا شرعا في بيان حسنه في الكافر والذليل
عليه ان العلة في حسن التكليف هي التفرغ للثواب عام في حق المؤمن والكافر كان التكليف
حسنا فيما هو ظاهر **قال** وضرب الكافر من اختياره **اقول** هذا جواب عن سوال المقدّم
ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدّم الاول ان التكليف فرع
في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة في تركه لثواب له فكان قبيحا نطقا
والجواب ان التكليف نفسه ليس بضر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرر ولا كان تكليف
المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه **قال** وهو مفسدة لا من حيث
التكليف بخلاف ما شرطناه **اقول** الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سوال
مقدّم ايضا وهو ان يقال ان شرطه في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف لا لغيره وهذا
التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما ان تكليف زيد لو استلزم مفسدة واجبة

والغاية ثابتة واللفظ واجب يحصل الغرض به فان كان من فعله فموجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشمر

به ويوجب ان

كان من غيرها

سقط التكليف

العلم بالفعل

جب اللفظ

وجوه الفقيه

منفية والكافر

لا يخلو من

اللفظ ايضا

بالسادة و

الشقاوة ليس

مفسدة

المراد كان في جواب الجواب ان الضرر منها مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه اعني انتهاء المفسدة اللائقة بالتكليف **قال** والغاية ثابتة **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدم وقدره ان تكليف كذا فلا فائدة فيه لان الغاية من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا والجواب لا يتم اذ الغاية هي الثواب بل التمييز له هو حاصل في هذا الموضع **المسئلة الثانية عشر** في اللطف وما هيته واحكامه **قال** واللفظ واجب يحصل الغرض به **اقول** اللفظ هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة واجد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكن ولم يبلغ هذا الالتجاء واخترنا بقاؤه ولم يكن له حظ في التمكن عن الالفة لها حظا في التمكن وليست لفظا وقولنا ولم يبلغ هذا الالتجاء لان الالتجاء تنافي التكليف واللفظ لا ينافيه وهذا اللفظ المعزب قد يكون اللفظ وهو ما يحصل عند الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولو لاه لم يطلع مع ذلك في حالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطبع عند لان اللفظ مراد به على التكليف فهو من دون اللفظ يتمكن بالتكليف من ان يطبع او لا يطبع وليس كذلك التكليف لان عند يتمكن من ان يطبع وبدونه لا يتمكن من ان يطبع او لا يطبع فلم يلزم ان التكليف الذي يطبع عند لفظا خايعت هذا فنقول اللفظ امر خلافا للاشعرية والذليل على وجوده انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والآخر نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطبع الا باللفظ فلو كفر من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى العلم وهو يعلم انه لا يحببه الا ان يستعمل مع نفعه من التاديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التاديب كان ناقضا لغرضه فوجب لللفظ يستلزم تحصيل الغرض **قال** فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشمر به ويوجب ان كان من غيرها شرط في التكليف العلم بالفعل **اقول** لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان اقسامه وهو ثلاثة الاول ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى ان يشمر به ويوجب عليه الثالث ان يكون من فعل غيره فانما يجب على المكلف بالملطوف فيعلم بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** وجوه الفقيه منفية والكافر لا يخلو من اللطف الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة **اقول** لما ذكرنا ان اللطف شرع والاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها قد اردت من شبهة الاشاعة ثلاثة الاول قالوا انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يمكن في الوجوب ما لم ينفجها من الفاسد

ويقيم منه تعالى التقديس مع متعددون الذم ولا بد من المناسبة ولا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

فالمحذور ان يكون اللطف الذي توجبه مشتملا على جهة فيجب لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب
ان جهات القبح معلومة لنا لانما مكلفون بتركها وليس هنا وجه فيجب وليس لنا استدلالا بعبء العلم
على العلم بالمدعى الثاني ان الكافر انما يكلف مع وجود اللطف اذ مع عدمه ولا بد من باطل والا لم يكن اللطف
لان معنى اللطف هو ما حصل الماطوف فيه عندك والثاني انما ان يكون عدمه لهذا القدر عليه فيلزم
تغيير الله تعالى وهو باطل اذ مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما
حصل الماطوف فيه فان اللطف اللطف في نفسه سواء حصل الماطوف فيه او لا بل لو لم يكن لطف
انه يقرب الى الماطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجمته انما يكون لوجوده معارض قوي
هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحا ويمكن ان يكون ذلك جوابا عن سؤال اخر
وتستبره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصيته من المكلفا صلا لا نه تعالى قادر على كل شيء
فاذا قدر على ان يلفظ لكل مكلف في كل فعل لم يقع معصيته لا نه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر
والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح ان يقال يجب ان يلفظ للمكلف اذا كان له لطف
يصلح عنده ولا استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف والعقاب
مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اجل
الجهل او اهل الثا مفسدة لانهم لا يعلمون فعلهم وهو في اللطف والجواب ان الاخبار بالجهل ليس له مطلقا الجواب
يقدر به من الاطلا ما يمنع عنه من الاقدام على المعصية والذات فيكون له هذا التقدير بطل انه مفسد على الاطلاق
الاخبار بالتدليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كافي له لطف لم يفت المفسدة فيلزم انه لا
صدق اخباره تعالى فلا يدموه ذلك الامر على الكفر ان كان عارفا كافي ليس له لطف اخباره تعالى
بعقابه داعيا الى الامرار على الكفر لا نه يعلم انه باصراره عليه زدا وعقابه فلا يصبر من عليه
قال ويقيم منه تعالى التقديس مع متعددون الذم **اقول** المكلف اذا منع المكلف
عن اللطف فيجب منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والميل اليها كما قال الله تعالى ولو انما اهلكوا
بعباد من قبله لقلنا لو انما ارسلنا رسولا فاجبرناهم لومتهم اللطف في بعثة الرسول
لكن لم ان يساوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع فيجب اهلهم من دون البعثة ولا
وقلان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو
بعث الانسان غيره على فعل القبيح فعله لم يقطع حق الباعث من الذم كان لا بليس ذم اهل الثاني
وان كان هو الباعث على المعاصي **قال** ولا بد من المناسبة ولا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

المنتسبين ولا يبلغ الاجزاء ويعلم المكلف اللطف اجالا وتفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله

التخيير بشرط
حسن البدلين

المنتسبين **اقول** لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر احكامه وقد ذكر
منها خمسة الاول انه لا بد من ان يكون بين اللطف والمطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون
اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول المطوف وهذا ظاهر لانه لو لا ذلك لم يكن كونه
اولى من كون غير لطف فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطف في هذا الفعل اولى من كونه لطف في
غيره من الافعال وهو ترجيح من غير مرجح ايضا والى هذين اشار بقوله والآن ترجح بلا مرجح بالنسبة الى
المنتسبين وعني بالمنتسبين اللطف والمطوف فيه هذا ما بينهما من هذا الحكم **قال**
ولا يبلغ الاجزاء **اقول** هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء الى
المطوف فيه الى هذا الاجزاء لان الفعل الملقى الى فعل لغوي نسبة اللطف في كون كل منهما داعيا الى الفعل
غير ان المتكلمين لا يسمون الملقى الى الفعل لطف فلهذا شرطنا في اللطف نداء الاجزاء عنه الى الفعل
قال ويعلم المكلف اللطف اجالا وتفصيلا **اقول** هذا الحكم الثالث من احكام اللطف
وجوب كونه معلوما للمكلف اقا بالاجالا وبال تفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم المطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل المطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء
الى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الالواصل الى الهمية لطف لنا وان كان اللطف
لا يتم بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والمطوف فيه **قال**
ويزيد اللطف على جهة الحسن **اقول** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفة زائدة
على الحسن من كونه دليلا كالفراغ بعدد كالتوافل هذا هو من فعلنا واما ما كان من فعله فقد بدنا وجوبه في حكمته
قال يدخله التخيير **اقول** هذا هو الحكم الخامس هو ان اللطف لا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يدخله التخيير ان يكون كل
واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه وسد مسددا اما في حضا
فكما في الكفارات الثلث واما في حقه فمليحوا ان يخلق لزيد ولدا يكون لطف له وان كان يجوز حصول
اللقية بخلق ولد غيره لذلول من اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير صورة لا يجلي احد
الفعلين فيمنع بل يكون حكمه حكم الواجب **قال** يشترط حسن البدلين **اقول** لما ذكرنا
اللطف يجوز ان يدخله التخيير بشرط كل واحد من البدلين اعنى اللطف وبذله واطلق
على كل منهما اسم البدل بالنقل الى صاحبه اذ ليس احدهما بالاصالة اولى من الاخر ولذا الشرط
كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه فيجوز هذا مما لم يتفق عليه الاراء فان جماعة من العلماء
ذهبوا الى تجوز كون القبيح كالظلم مثلا لطف ايا مقام امر الله تعالى واستدوا بان وجب كون

وبعض الألف فيجيب صدرنا خاتمة ويضرح حسن يصد منه تعالى ومثا وحسنه واما لا استحقاقه ولا مشتا

علم النفع
ووضع الضرر
الذي لا يدن
أو لكونه عاديا
لا يوجب
أدفع وجه الدفع
ولا يوجب المشقة
على النفع من
اللفظ ويحوز
في المسحق
كونه عقابا

من ضله تعالى لطفنا هو حصول المشاق وذكر العقاب ذلك لا يحصل بالظالمات فإنا نرى يتوهم مقامه وهذا
ليس محذورا لا كونه لطفنا محبة وجوب القبح ليس له محبة وجوب القبح إنما هو في علم المظالم بالظالم لا في
نفس الظالم كما تقول أن العلم بحسن ذم البصيرة لطف لنا وإن لم يكن الذم نفسه لطفنا المسئل الثالث
عشر في الأمر وجهه حسن قال وبعض الألف فيجيب صدرنا خاتمة وبعض حسن يصد منه

تعالى ومثا وحسنه واما لا استحقاقه ولا مشتا له على النفع ودفع الضرر والذى لا يدن أو لكونه عاديا
أو على وجه الدفع أقول في هذا الكلام باحث الأول في مناسبة هذا البحث وما فيه لما قبله
أننا قد بينا وجوب اللطف والمصالح وهو خبر بان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا العن المصالح
الدينية ومصالح الدين تمام مضافا ومنافع والمضار منها الأمر والأمر في غيرهما كالإجمال والنقد والمثابرة
الصحة والستر في الرزق والحرص فلاجل هذا بحثنا لطفنا عقيل اللطف عن هذه الأشياء ولما كانت الألف
يستلزم الألف وجبا للبحث عنها أيضا البحث الثاني اختلف الناس في قبح الأمر وحسنه فذهب بعض المشيخين
للحج جميع الألف وذهب الجيرة إلى حسن جميعها من الله تعالى وذهب البكرية وأهل الشافعية والعدلية
إلى حسن بعضها وقبح الباقي البحث الثالث في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الألف وجه حسن تعالى أهل الشافعية
أن علة الحسن هو الاستغناء لا غير لأن النفوس البصيرة إذا كانت في بلدان قبل هذه الألفان وفعلت نوبا استغنت
الألف عليها وهذا أيضا قول البكرية فقلت المقابلة أنه يصح عند شرط أحد هان يكون مستغنا وثانها أن يكون بها
نفع عظيم يوجب عليها ثلثها أن يكون فيها دفع ضرر عظيم ثلثها أن يكون مفقودا على غيرها العادة كما يفعل الله تعالى
بالحج إذا ألقيناه في النار وخامسها أن يكون مفقودا على سبيل الدفع عن النفس كما إذا ألقيناه من نقصنا
لا تأمن علينا اشتغال الأمر على أحد هذه الوجوه يمكننا بحسنه قطعا قال ولا بد في المشتغل على النفع

من اللطف أقول هذا شرط حسن الألف الذي يفعل الله تعالى لا اشتغالنا على نفع المتألم وهو
كونه مشغولا على اللطف أما المتألم أو لغيره لأن غلوا الأمر عن النفع الذي يفتقر إلى المؤلم مع الأمر
يستلزم الظلم وغلو عن اللطف يستلزم العيب وما يتبعان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا
النوع من الألف وهذا اختلف المشيخان فقال أبو علي أن علة قبح الأمر كونها ظلم لا غير بشرط هذا الشرط
وقال أبو هاشم أنه يقبح لكونه ظلم أو لكونه عيبا فوجب الأمر التي فعلها الله تعالى في الصبي
مع الأعوان في أريد اشتغالنا على اللطف كلفنا غير هذا فيجيب متناحلص الغريب بشرط كسريه واستيها
من يتبع مآله البتة ويقدفه فيها لغيره مع وفيه الاجرة ويمكن لجواب هذا على ما ذكرناه في كتابنا
خاتمة المرام قال ويحوز في المسحق كون عقابا أقول هذا مذموم البصيرة البصيرة فاته

لا يكف اللطف في ألم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتماله للذة على نفسه ولا يشترط في حسنه اختياره المتألم

بالفعل

جو أن يقع الأمر في الكفار والناسق لأنه الرضا إلى المستحق فامكن أن يكون عقابا ويكون تعجيله فذا شتم على مصلحة بعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك وغيره يكون مراعاتهم بحسب الاحتمالات لا تترتب عليهم الرضا والتعجيل عليها أو التسليم وترك الجمع ولا يلزم ذلك في العقاب لوجوب المنع من عدا للزوم في العقاب لأن الرضا يطلق على معينين أحدهما الاعتقاد بحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب المحنة والثاني موافقة الفعل المشهورة وهذا غير مقدور فلا يمتنع المحنة ولا في العقاب إذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا في العقاب فكذلك التعجيل في ذلك لا اعتقاد بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجمع ويجب أيضا التسليم بان يتقداده لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه **قال** ولا يكف اللطف في ألم المكلف في حسن **أقول** هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة ويجوز بعض المشايخ إدخال ألم على المكلف إذا شتم على اللطف والاعتقاد وإن لم يحصل في مقابلة عوض لأن الألم كما يحسن لتفجع بقبوله فكذلك يحسن لما يؤدي إليه الأمر وهذا من مشاق التماثل مشاق التسليم بقبول التسليم ولا يقابل مشاق السفه كما كان مشاق التسليم في حصول التبع المتقابل للتسليم وكذا الأمر الذي هو لطف لولا ما حصل الثواب لمقابل الطاعة فحسن فعله وإن خلا عن العوض لا أثر له في التبع وحجة الأولين أن الأمر غير المستحق لولا اشتماله على التبع أو دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لأجل الأمر ليست ينفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألفيقوالا لبرجعة عن التبع وذلك قبيح **قال** ولا يحسن مع اشتماله للذة على نفسه **أقول** هذا مذهب أبي الحسين البصري خلافاً لأبي هاشم وتقرير مذهب أبي هاشم أنا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف لذي شتم عليه الأمر هل يحسن منه تعالى فعل الأمر أم لا لمجيء لأجل لطف التبع مع العوض الزائد الذي يختار المتألم لو عرض عليه قال أبو هاشم نعم لأن الأمر المشتغل على المنفعة الوافية في حكم المنفعة عند العقلاء وهذا لا يعدل العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضار وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فخير الحكم في أيها شاء وأبو الحسين منع من ذلك لأن الأمر إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريقاً لتلك المنفعة لذلك الأمر ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك لا لكان ذلك الأمر ضرراً وعيباً ولهذا يعدل العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح من دون **قال** ولا يشترط في حسنه اختيار المتألم بالفعل **أقول** لا يشترط في حسن إلا بالنفع ابتداءً من الله تعالى اختيار المتألم لو عرض الزائد عليه بالفعل لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في التبع الذي يتقادت فيه اختيار المتألمين فإما التبع البائع إلى الحد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن

والعوض نفع مستحق خالف تقليم واجبالا ويستحق عليه قال باتزال الامور تقويت المنافع لصحة الغير واتزال العوض

سواء استندت

بغير العوض

بغير العوض

العلم ضروري

او ممكنة او ظن

لما استندت

فصل العبد امر

عباده بالخصا

واباحه او

تمكين غير

العاقلة

وان لم يحصل الاختيار بالفعل هذا هو العوض المستحق عليه تعالى **المسئلة الرابعة عشر**
في الاعراض **قال** والعوض نفع مستحق خالف تقليم واجبالا **اقول** لما ذكر حسن الالام البتة
مع فقهاء العوض ان لا يدوجب عليه البحث عن العوض احكامه وبدأ بمقد يدافا لنفع جنس المتفضل به
وللمستحق وتفيد المستحق فصل عزيز عن النفع المتفضل به وقد اخلوا عن التقليم والاجبالا يخرج به القوا
قال ويستحق عليه تعالى باتزال الامور تقويت المنافع لصحة الغير واتزال العوض سواء استندت
علم ضروري او ممكنة او ظن لا ما استندت الى فعل العبد وامره جاده بالمضار واباحه او تمكين غير العاقل
اقول هذا الوجه الذي يستحق بها العوض على الله تعالى الاول اتزال الامور العبد كما لم يضر غيره وقد
سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتا له على الظالم ولو لم يجب العوض لثان تقويت المنافع اذا كانت
بصحة الغير لانه لا فرق بين تقويت المنافع واتزال المضار فلو امانت له فداها لزيد وكان في ماله
انه لو عاش لا يتفق به زيد لا يستحق عليه تعالى العوض عاقبة من منافع ولد له كما هو معلوم على اعتنا
به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لم تقويت المنفعة منه تعالى كذلك لو اهلك ماله
استحق العوض بذلك سواء شربها لكان ماله او لم يشرب لان تقويت المنفعة كانت الا له ولو امكنه شربها
لا يستحق العوض كذا اذا فاق عليه منفعة لم يشربها عند في هذا الوجه نظر الثالث اتزال العوض بان
يفعل الله تعالى لاسباب النعم لان النعم يجري مجرى القدر في العقل سواء كان النعم علما ضروريا او
او وصولا لادراك غنايان يقيم عند امد وصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لا فاعلى
هو الناصب للذليل والباعث على الظفر غير وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان سبيل النعم منه
كان العوض عليه انما النعم لخاص من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى بخلاف العبد فيقتد به
بنزول ضروري او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى لو فصل به تعالى فضلا لو سمر بلا غم بخلاف
له مالا ولا يشربه الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى لا فاعلى العبد يشربه لم يضره بل ان يضره امر الله
تعالى عباده ما يملكه الحيوان واباحه سواء كان الامر لا يجاب كالذبح في الهدى والكفارة والتذلل والتذنب
كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لا مستلزما لالامه بالاحسان والارغام يحسن اذا اشتغل
على المنافع العظيمة الباقية في المقعد احسن الالام لاجله احسن تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع
الطيور والحوامد قد اختلفا هل المدد ضاع على اربعة احوال قد ذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى
مطلقا وبقية هذا القول الى ان على الجمل وقال اخرون ان العوض على فاعل الاله وهو قول يحيى بن ابراهيم
على ايضا وقال اخرون لا عوض ضاع على الله تعالى ولا على الحيوان وقال قاضي القضاة ان كان الحيوان ملما الى

بجذنا لا امرق عندنا لا لقاء في النار والقتل عند شهادة الزور والانتصاف عليه تعالى اوجب عقلا وسعيا

الا يلام كان العوض عليه تعالى ان لم يكن جليما كان العوض على الحيوان نفسه اوجب الاقولون بانه تعالى مكنه
وجعل فيه ميلا شديدا الى الالاد مع امكان هذا الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الاله من قبيح ولهم
يزجره بشيء من اسباب التوجع امكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاخرى فلو لا نكفله تعالى بالعوض لفتح
منه ذلك واجتمع الآخرون بقوله عليه السلام ان الله تعالى ينصف الجاهل من الغرأ واجتمع الشافون القوم
بقوله عليه السلام اجمع الجاهل جوار واجتمع القاضي باق التمكن لا يقتضيان نقل العوض من القاتل الى المتك
والا لوجب بعض القتل على صانع السيف بخلاف الجاهل المتقسط لا يستأد الفعل في الحقيقة الى الجلي هذا
يحيى ذمهم دون الجاهل وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منها عن الاله والجواب عن الاول بان ذلك
في الحديث على انه تعالى ينصف الجاهل بان يتنقل اعراض القرأ اليها وهو يصدق بتبويض الله فيها
كان ان السيد اذا عزموا ان يفرعوا يقال قد انتصف من عهده المظلوم اذ يحل الجاهل بشيعة الظالم التمكن
من الظالم بالقرأ والمظلوم بالجاء لضعفه عن الثاني بان المراد انتقاء القصاص عن الثالث والعرف
فان القاتل يمنع من القتل وعنه اعتقاد عقلي بمنع عن الانتقام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض
على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع من الحس اذا كان لذلك المنع وجه
حسن كما انه يحسن منافع الضياع من شرب الخمر وضع الماعن من العقاب **قال** بخلاف الاخر ان
عندنا لا لقاء في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اذا طرأ علينا في النار فاحرق فان القاتل
للا وهو الله تعالى العوض علينا بحسن لان ضل الاله واجبه بحكمة من حيث جوار العادة والله قد ندمنا
من طرأ وهذا من نصار الطاح كانه الموصل اليه الاله فلهذا كان العوض علينا ذمها وكذا اذا
شهد عند الامام شاهدا زورا بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد اوجب لقتل الامام
ولا وليس عليه عوض لانهما اوجبوا الشهادة بما على الامام ايضا الاله لم يرم من جهة الشرع نصارا كما فرض له
لا يقال هلا وجب العوض عليه تعالى انتم هو الموجب على الامام قتله لا نأقول ان قول الشاهدين عادة
شرعية يجب اوجاها على فانها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقط في النار فقتله الحق تعالى
الحسية كذلك وجب العوض من على الشاهدين قضاء الحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة العقلية
لا استمرار العادات **قال** والانتصاف عليه تعالى اوجب عقلا وسعيا **اقول** اختلف اهل
العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانتصاف للمظلوم من الظالم واجبه على الله تعالى لانه هو المدبر لعباده
فظهر كظن الوالد لا ولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للناظر على الشاهد
وقال الآخرون منهم انه يجب سمعان الوالد الذي يجب عليه تدبير اولاده وتاديبهم اما الانتصاف باخذ

فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فزاد الله تعالى

العوض على
الاقوات او
تفضل عليه
بمثلهما وان كان
من اهل النار
امسقط بها
من عقاب بحيث
لا يظهر له
التفضيل بان
يفرق الناقص
على الاوقات
ولا يجبه داه
لحسن الزايد
بما يجناه معه
الا لرد وان كان
مقطعا ولا
يجب حصوله
الذي لا احتمال
مصلحة التأخير
والا لرد على
القطع ممنوع
مع ان غير محل
التزاع

الارد من الظالم ودفع الضرر الى المظلوم فلا تم وجوبه عقلا بل بحسب منافعكم الحان يجعل عقولكم لينتصف
لعضمهم من بعض المظالم اختار وجوبه عقلا وبمعنا اتاما من حيث العقل فلا نك الانتصاف منه تعالى
يستدعي ضيق حق المظلوم لانه تعالى لم يكن الظالم وخلق بينه وبين الظالم مع قدرته تعالى اعطى منة لم يكن
المظلوم من الانتصاف فلو لا تكملة له بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك في حق عقلا واما من حيث الشئ
فلورود القرآن بانه تعالى يقضي بين عباده ولو وصف المسلمين له تعالى بانه الظالم اليه يطلب حق الغير
من الغير قال فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه **اقول** هذا
مخرج على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه
فخرج منه المخرج وقد اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكيفية انه يجوز لكنهما اختلفا فقالوا لكيفية
يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقالوا انه تعالى تفضل عليه بالمعوض المستحق عليه
ويدفع الضرر الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل بحسب التبعة لان الانتصاف واجب التفضل ليس بواجب
فلا يجوز تقليق الواجب بل يجوز ان السيد المظلم ان التبعة تفضل ايضا فلا يجوز تقليق الانتصاف بها لهذا انما
في الحال اختاره المظالم **اذن قال** فان كان المظلوم من اهل الجنة فزاد الله تعالى عوضا على الاوقات وتفضل عليه بمثلهما وان كان
من اهل العقاب سقط بها من عقاب بحيث لا يظهر له التفضيل بان يفرق الناقص على الاوقات **اقول** لما ذكر
وجوب الانتصاف بين كيفية ايضا الى المعوض المستحق واعلم ان المستحق للمعوض انما ان يكون مستحقا
او لثأره فان كان مستحقا للجنة فان قلنا ان المعوض داه فلا بحث ان قلنا انه منقطع بوجوب الاشكال
بان يقال لو اوصل المعوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الا له انقطاعه وجواب من وجهين الاول انه لو حصل
اليه عوضه متفقا على الاوقات بحيث لا يسمي له انقطاعه فلا يحصل له الا لثأره ان تفضل الله تعالى
عليه بعد انقطاعه بثلثه داهما فلا يحصل له الا لرد وان كان مستحقا للعقاب جعل الله تعالى عوضه خروا
من عقابه فانه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعراض لا يفرق في العقل بين ايضا الى الشئ ودفع
الضرر في الاشارة اخف عقابه وكان لا م عظيمة علم ان الامر بعد اسما ذلك القدر على الشئ
اشد ولا يظهر له انه كان في داه او نقول انه تعالى يفيض من الامر ما يستحقه من اعراضه متفقا على الاوقات
بحيث لا يظهر له التبعة من قبل قال ولا يجب دوام لحسن الزايد بما يجناه معه الا لرد وان كان منقطع
ولا يجب حصوله في الدنيا لا احتمال مصلحة التأخير الا على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع **اقول**
لما ذكر وجوب المعوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشيخان فقال ابو علي الجبائي انه يرجو داه
وقال ابو هاشم لا يجب داه واختاره المصنف والذليل عليه ان المعوض ثا حسن لا شئ له على النفع

التي لا يملكها إلا الرضا فالتزامها بالمؤثر له ومثل هذا متحقق في المقطع فكان وجوب الحس فيه ثابتا فلا
يجب دامت وقد اتجه أبو علي وجهين أشاد المصنف إلى الجواب عنها الأول أنه لو كان العوض منقطعا لوجب
في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الواجب منع الواجب إنما قلنا بانتفاء الواجب لأن
المنافع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المنافع من دوامه والجواب لأن المنافع من تقدمه في الدنيا إنما
هو انقطاع الحيوة لجواز أن يكون في تأخير مصلحة تخيرية الثاني لو كان العوض منقطعا لزوم دوام التأخير
لا يجمع المقدمات بيان الملائمة أنه بانتفاء عينا لصاحب العوض لا يستلزم العوض فيأبى من
انقطاع دوامه الجواب من وجهين الأول يجوز انقطاعه من غير أن يشترط جبره بانتفاء عينا لا يصح
الير على التدريج في الأوقات بحيث لا يشترط انتفاءه لكثرة غيره من مناصره وبأن يجعله متساويا في
فلا يتأخر الثاني أنه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الأهل يجب دامت وليس
البحث في استلزام الأهل بالحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا إذا يقال ولا يجب شعار صاحب
بإصالة عوضا أقول هذا حكم أول العوض يفادق به الثواب هو أنه لا يجب شعار مستحقه
عوضا للثواب الذي يجب في الثواب بمقارنة التعظيم لا فائدة فيه إلا مع العلم به إنما عايناه منافع
وملاذوقه يلتذذ وينتفع من العلم بذلك فإيجاب إصالة المالك إلى المتأخر من الألف من الألف من حيث
عالمه من حيث أنه متساو لا يفرق أنه معوض وحال من يوفقه الله تعالى في الدنيا على بعض العوض
غير الكلفين وإن يتنصف بعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب إعادتهم في الآخرة قال ولا يتعين
منافعة أقول هذا حكم ثالث للعوض وهو أنه لا يتعين منافعة معينة أنه لا يجب إصالة في منفعة
دون أخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض هذا بخلاف الثواب لا تبيح أن يكون من غير
ما القدر المكلف من ملاذوقه كالأكل والشرب اللبس المنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض
فإننا قد بينا أنه يصلح إصالة المبرور لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألف فتح إصالة المبرور بكل
منفعة قال ولا يصح إسقاطه أقول هذا حكم أول العوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا
هبة ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو عليتنا هذا قولنا في هاشم وقا
القضاء وجوزوا بتحسين بصحة إسقاط العوض عليتنا إذا استحل الظاهر المظلم وجعل حل بخلاف
العوض عليه تعالى لا لا يسقط لأن إسقاطه عنهما لم يثبت لعدائتهما واجتمع القاضيان يستحق العوض
لا يقتل على استيعابه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جبره فصار كالقبض المولى عليه لا يصح إصالة
من غير غيره ولا وجهه كجواز ذلك لا يتردد وفي هبته نفع الوهوب يمكن نقل هذا الحق إلى تركه جازا

والموضع عليه فما لي يجب تزايد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواة واجل الحيوان الوقت الذي

علم الله قسما
بطلان حجة
فيه والمقول
يجوز فيه
الامران لولا

بطلان الاجال

والحال على الصواب غير تام لان الشرع منع الصبي من المعروف في ماله لمصلحة شرعية حتى انما لولا الشرع لم يكن
من الصبي الميراثا علم ويندوان منه احشا الى النيران هذا الاحتمال انتفاء الضرر عنه مع اشتراكه على
الهيئة وانما كمالها ان لكن الشرع فرق بينهما على هذا لو كان الموضع مستحقا عليه لم يكن حصة مستحقته لغيره من
العباد لما ذكرنا من انه حق في حصة انتفاع الموهوب امكان نقل هذا الحق اما التواب المستحق عليه
فلا يصح مناهية لغيره لانه مستحق للمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والموضع عليه قسما
يجب تزايد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواة **اقول** هذا حكم اخر للموضع هو انه
اما ان يكون علينا وعلى الله تعالى اما الموضع الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائدا عن الالم
الحاصل بفعله او بامر او باحترامه او بتمكنه لغيره لعاقل زيادة يتم الى هذا الرضا من كل عاقل بذلك
الموضع مقابل ذلك الالم لو فضل به لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا الموضع فانه يصير كانه لم
يفعل واما الموضع علينا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او فوته من المنفعة لان الزيادة على يستحق
عليه من القمان يكون ظلالا ولا يخرج ما فعلناه بالقمان من كون ظلالا ايضا فلا يلزم ان يبلغ للذة الله
شرطناه في الايام الصادرة من الرضا الى **المسئلة الخامسة عشر في الاجال قال** واجل
الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن الاعراض انتقل
الى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لانهم يخشون المصالح والاطلاق جاز ان يكون موت
انسان في وقت مخصوص اطفا لغيره من المكلفين فيجوز اعتد به فيهم عن المصالح واعلم ان الاجل هو
الوقت دفعي بالوقت هو احداث اما يقدر تقدير لحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع
الشمس احداث معلوم لكل احد فجعلنا وقتا لغيره ولو فرض جهال طلوع الشمس علم بجو زيد لبعض الناس
صح ان يقال طلعت الشمس عند مجي زيدا واعرفت هذا فاحل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه
بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الذين هو الوقت الذي جعله الغنيان محلا له **قال** والمقول يجوز
فيه الامران لولا **اقول** اختلف الناس في المقول لولم يقتل فقالا لجملة ان كان يموت قطعا
وهو قول ابو الهذيل للشافعي وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان
يجوز ان يعيش يجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم ان كان من المعلوم منه البقاء لولم يقتل له
اجلا وقال الجبائيان واصحابهما وابوالحسن البصري ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له اجلا
اخر لولم يقتل فما كان يعيش ليس باجل له الا ان حقيق بل تقدير واجبه الموجب لو تراءى لولا
انما خلاف معلوم الله تعالى وهو محال واجبه الموجب لو تراءى لولا ان كان الذابغ غم غير محسنا

ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للكلف والرزق ما صحح الانتفاع به ولم يكن لاحد منه والسوق

تحصيله قد
يجب ويحب
وبياح ويحرم

ولما وجب القود لانه لم يفوت حيوته وبحجابه عن الاول ما تقدمه من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن
الثاني يمنع الملازمة اذ لو مات الغنم استحق ما اكما عوضا زايدها على الله تعالى فيذبحه فونه للاعواض الزا
والقود من حيث غنا لفترة الشرح اذ قتله هو عليه وان علم موته بهذا لواخر الصادق بوجوب زبده لم يحرم احد
قتله **قال** ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للكلف **اقول** الاستبعاد في ان يكون اجل
الانسان لطفا للغير من الكلفين ولا يمكن ان يكون لطفا للكلف نفس لان الاجل يطلق على ع وجوته
ويطلق على اجل موته اما الاول فلا يسبغ بلطف لانه يمكن له من التكليف اللطف زايد على التفكير
واما الثاني فهو قطع للتكليف فلا يسبغ ان يكلف فيه فيكون لطفا له فيما يكلفه من بعد واللفظ
لا يسبغ ان يكون لطفا في ماض **المسئلة السادسة عشر** في الارزاق **قال** والرزق
ما صحح الانتفاع به ولم يكن لاحد منه **اقول** الرزق عند الجبر ما اكل سواء كان حراما او حلالا
وعند المعتزلة انه ما صحح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المستفع به لقوله تعالى وانفقوا مما رزقنا
والله لا يامر بالافقاق من كرم او قالوا لا يوصف لطعا المباح في الضيافة انه رزقه ما يستهلك لان
البيع منه قبل استهلاكه بالضعف والبيع وكذا طعم البهيمة ليس رزقا لها قبل ان يستهلك لان الله
منعها الا اذا اوجب رزقها عليه والغناصب اذا استهلك طعم الغنصوب بالاكل لا يوصف بانه رزق الله
تعالى لانه تعالى منع من الانتفاع به بعد مضغهم وبلمح ان تصرفه اجمع محرمة بخلاف ما ايسح
الطعام لانه بعد المضغ والبيع لا يحسن من احد فتوية الانتفاع به لانه معدود فيما تقدمه من الاسباب
المؤدية الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لا في البهيمة من ذوقه وليس ما اكثر والله تعالى ما لك
ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى الولد والعلم ووزق لنا وليس املك لنا في الارزاق كلها من
قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو المكن من الانتفاع والتوصل الى اكتساب الرزق وهو الذي
يجعل العبد اخض بالانتفاع به بعد مجارة غيره هاهنا لاسباب الوصول اليه ويحظر على غيره منعه عن الانتفاع
وهو خالق الشهوة التي يمكن من الانتفاع **قال** والسعي في تحصيله قد يجب ويحب ويباح
ويحرم **اقول** ذهب الجمهور والمقلدون الى ان طلب الرزق سائغ وخالفه بعض الصوفية لاختلاف
الحرام بالحلال بحيث لا يقترن بها هذا سبيله يجب لصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده الى الفقير
بحيث يصير فقير الجمل له اخذ الاموال المترتبة بالحرام ولا في ذلك مساعدة للغالين باخذ العشور
والخرجات ومساعدة الظالمين محرمة ولحق ما قلناه ويدل عليه المنقول والمعقول ما المعقول فلانه
دافع للضرر فيكون واجبا واما المنقول فنقوله تعالى انبغوا من فضل الله الى غير هاهنا الايات وقوله عليه

بحث الارزاق

والسنة بقدر العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان

وليس تدارك
اليه تعالى
الينا ايضا
والاصح قد
يجب الاستمرار
يجب لوجود
الداعي وانتفاء
الصارف

سائر واقعتوا من بالسفر لاجل الغنمة وكما جاب عن الاول بالمنع من عقد الفئدة اذا الشارح من غير الحمل من
الحرم بظاهر اليد ولا من تحريم المكتسب هذه الحقيقة يقتضي تحريم التناول والذبح باطل بالاشتراك عن
الثاقان المكتسب غرضه لا انتفاع بزواجره او تجارته لا مؤنة الظلمة اذا عرفت هذا فالسعي في طلب الزرع
قد يجيب مع الحاجة وقد يستحب اذا طلب لتوسعة عليه على حاله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع
منع عن الواجب **المسئلة السابعة عشر في الاسعار قال** والسنة بقدر العوض

الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان وليس تدارك
اليه تعالى الينا ايضا **اقول** السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو العن ولا
المش وهو نوع قسمين رخص وغلاء فالرخص هو السعر المخفض عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان
والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان انما واعتبرا الزمان والمكان لا ته
لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لا تربع وان بيعه ويحوز ان يقال انه رخص
في الصيف فان رخص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت لا يقال رخص سعره في الجبال التي يند نزوله
فيها لانها ليست مكان يبيع ويحوز ان يقال رخص سعره في البلاد التي اعتد يبيع فيها واعلم ان كل واحد
من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المبيع ويكثر رغبة الناس اليه
فيحصل انتفاء المصلحة للكافرين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس اليه تفضلا منه
وانما المصلحة دينية فيحصل الرخص قد يحصلان من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع
تلك السلعة بغير مال ظلاما من ادلائمها والناس وانع الطريق خوفا لظلمة او لغيرة لكن من الاسباب
المستندة اليها فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلاما من ادلائمها
بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص **المسئلة الثامنة عشر في الاصطلاح**

يجب لوجود

قال والاصح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف **اقول** اختلفت الناس هنا قال
الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابنا ان الاصطلاح ليس بواجب على الله تعالى قال بالحي انما واجب هو
مذهب لبنداديين وجاعته من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو
اختيار المصنف وتحريم صورة التزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بما يباعه من المال وانتفاء الضرر
به في الذين عنه وعن غيرهم من المكلفين هل يجب له ان يبيح ذلك القدر له ام لا اجمع المجتهدون بان الله
داعيا الى ابيح له وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لا مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف
يجب الفعل وبيان تحقيق الداعي انه احصاها عن جهات المفسدة وبيان انتفاء الصارف انما

البشرة حسنة لا شتمها على فوايد كعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف ١٩٣

مستغنية ولا مشقة فيه واجتنب الفتاة بان وجوبه يؤدي الى الخلل فيكون محالاً على الملازمة انما لو فرضنا اننا
المفسدة في الزايد على ذلك القدر وبثوث المصلحة فان وجبا يجاهد لزم وقوع ما لا نهاية له لا تافه
ذلك في كل زايد وان لم يجب ثبت المطلوب لا بول الحسين اذا كان ذلك القدر مصلحته خالية عن
المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر ولو جرد الداعي وانتقاء الله
واذا الركن في الزايد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعل لان من
دعاه الداعي الى الفعل كذا ذلك الداعي حاصل في فعل ما يشق فان ذلك يحرم بحسب التصاريف عنه
ففيصير الداعي مترددين الداعي التصاريف فلا يجب الفعل ولا الترك وتقتل بان من دعا الداعي
الى دفع درهم الى فقير بغيره ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفع اليه فان ضرره من الفقر اجماعاً يكون
الدفع اليهم مساوياً للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم لوصول الضرر فانه قد يدفع الذم
الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي فيما يشق يقضي تجوز العدم فيحصل فيما يتحمل
وجوده اولى للانتقاء الفعل مصلحاً لهذا قال قد يجب لاصح في بعض الاوقات دون بعض وللنفاء
وجوه اخذت زناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء. **المقصود الرابع في النبوة قال**
البشرة حسنة لا شتمها على فوايد كعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل
وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل الشخص
بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار والعقائد
والنواحيص للطف بالكلف **قول** في هذا المقصد مسائل المستأثر الاول في حيز البشرة
اختلفت لئلا فرغ ذلك فذهب المسلمون كافة جميع ارباب الملل وجماعات من الفلاسفة الى ذلك
ومنعوا لبراهمة ونحوه الدليل على حسن البعثة انما قد اشتملت على فوايد دخلت عن المناسد فكانت
حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف جل من فوايد البعثة منها التي تضمنها العقل بالنقل فيما لا العقل عليه من الاحكام
كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من
مسائل اصول ومنها ازالة الخوف كحاصل الكلف عند تصرفاته قد يعلم بالدليل العقل انه
مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه فيجوز قولوا البعثة لم يصلح حسن التصرفات فيحصل
الخوف بالتصرف وبعد ما يجوز العقل طلب لما لا كفاً من العبد لا سبيلاً الى فعله الا بالبشرة
فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة فاحسن منها ما يستقل العقل بعرفته
حسنة ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح للذين لا يستطيعون العقل

استفادة
الحسن والقبح
والمنافع والمضار
وحفظ النوع
الانساني وتكميل
الشخص بحسب
استعداداتهم
المختلفة و
تعليمهم الصنائع
الخفية والاخلاق
والسياسات
بحسب التبع
والاخبار والعقائد
والنواحيص
لأنه لا يكلف

وشبهة البراهمة باطله بما تقدم وهو واجبه لا شتمها على اللطف في التكليف العقلية

بمعرفة ما منها ان بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحسائر العقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه المفائدة العظيمة ومنها ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدد في بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم نظامها الا به وهو عاجز من فضل الاكثر منها الا بمشاورته ومعانته والتغلب موجود في الطباع البشرية بحيث يحصل التناظر المضا لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يفهم على الاجتماع وهو المستر والشرع ولا بد للمستتر من شارد يستنه ويقرضوا بطا ولا بد وان يميز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعدا الاوليته وذلك لما لا يجوز ان يكون مما يحصل من نقي النوع لوقوع التناظر في التخصيص فلا بد وان يميزه قبل الله تعالى بمحزة تنقاد البشر الى تصديق مدعيها ويخونهم من تخالفه ويهدم على متابعتها بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الانساني على كماله الممكن له ومنها ان الخصال البشرية متفرقة في ادراك الكالات وتحصيل المعاني واقتضاء الفضائل فبعضهم مسنن عن معاون القوة ففسد كمال ادراكه وشدة استعداد له للتواصل بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكثيرة وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من احد الطرفين وبعد هاهنا لاخروفاً في التبع تكمل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداد انهم المختلفة في الزيادة والتقصان ومنها ان النوع الانساني يحتاج الى آلات واشياء نافعة في بنائها كالباب والمساكن وغيرها ذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة علمه والقوة البشرية عاجزة عن تفادي التبع في ذلك فقليل هذه الصناعات النافعة لكثيرة ومنها ان مراتب الاخلاق وتفاوتها معلومة يقترنية الى مكل بتعليم الاخلاق والسياسات بحيث ينظم امور الانسان بحسب بلده ومشركه ومنها ان الانبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة ويتركها يحصل المكلف اللطف بعشمتهم فيجيبهم بهذه الفوائد **قال** وشبهة البراهمة باطله بما تقدم **اقول** احجبت البراهمة على انتقاء البعثة بان الرسول اما ان يوافق العقول وبما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله وهذه الشبهة باطله بما تقدم في اول الفوائد وذلك ان نقول لم لا يجوز ان يوافقوا بما يوافق العقول ويكون المفائدة فيه التأكيد لدليل العقل ونقول لم لا يجوز ان يوافقوا بما يقتضيه العقل ولا يهتك اليه وان لم يكن مخالفا للعقول بمعنى انه لا يوافقا **بعض** العقل يقتضيه مثل كثير من الشرع والعبادات التي لا يهتك العقل الى تفصيلها **المسئلة الثانية** في وجوب البعثة **قال** وهو واجبه لا شتمها على اللطف في التكليف العقلية **اقول** اختلف الناس هنا فقال المعتزلة ان البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انها غير واجبة احجبت المعتزلة بان التكليف

بوجوب البعثة

ويجوز في البتة المعصية ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولو جوب متابعتها وهذا لا ينكار عليه كما لا العقل والركاء

والفطنة وقوة

الراي وعدم

السوء وكل

ينفع من بناء

الآباء

حجج

وعمل

الافتقار

والفطالة

والفطالة

والابنة

وشبهها

والاكل على

الطريق وشبهها

السمعة الطاف في التكاليف العقلية واللفظ واجبا لتكليف العقول لا يمكن معرفته الا من جهة
التي يكون وجود النبي واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واستندوا على كون التكليف العقلي
الطفا في العقل بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من
فعل الواجبات العقلية والانتها عن المناهي العقلية اقرب هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل قدينا
فيما تقدم ان اللفظ واجب **المسئلة الثالثة** في وجوب المعصية قال ويجوز في النبي

المعصية ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولو جوب متابعتها هذا لا ينكار عليه **اقول** اخلفا لئلا
يهين انما حجة المعتزلة جواز الضمير على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم او على
التأويل كما ذهب اليه قومهم ولا نقا يقع بحظر بكثرة ثوابهم وذهبت الاشاعرة نحويرة الى انه يجوز
عليه الضمير والكبار الى الكفر والكذب قالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة
كانت وكبيرة والدليل عليه وجوده احد هاتين الفرض من بشرة الانبياء انما يحصل بالمعصية فوجب
العصمة تحصيل الغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا
في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امرهم بها بتابعهم فيها ذلك وح لا ينقادون الى امثال او امرهم وذلك
نقص للغرض من البشارة الثانية ان النبي يجب متابعتها فاذا فعل معصيته فاما ان يجب متابعتها او لا
والثاني باطل لا تنفاد فائدة البشارة الاولى بطلان المعصية لا يجوز ضلها واداء بقوله ولو جوب متابعتها
وهذا هو الدليل لا انه بالنظر الى كونه نبيا يجب متابعتها بالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز
اتباعه الثالث انه اذا فعل معصية وجب لا تنكار عليه لعموم وجوب التمسك عن المنكر وذلك يستلزم
ايداءه وهو معنى من وكل ذلك **قال** وكما لا العقل والركاء والفتنة وقوة الراي عند السهو كما

ينفع من دناءة الآباء وعمل الامتهات والفتاظة والفتاظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق
وشبهها **اقول** يجب ان يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها وقول كما لا العقل عطف على المعصية
اي ويجب في النبي كما لا العقل وذلك طوافي في غاية الركاء والفتنة وقوة الراي بحيث لا
يكون ضعيفا لراي منزهة في الامور مخيرة لان ذلك من اعظم المنكرات عنده وان لا يصح عليه السهو لئلا
يهين عن بعض امر يتبليغ وان يكون منزهة عن دناءة الآباء وعمل الامتهات لان ذلك منكرته
وان يكون منزهة عن الفتاظة والفتاظة لئلا يحصل الفتنة عنده وان يكون منزهة عن الامراض الفتن
نحو الابنة وسلس الرجم والمجدام والبرص عن كثير من المباحات الصادرة عن القبول من القادحة في قطع
نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفع عن فيكون منافيا للغرض من البشارة **المسئلة**

وطريق معرفة صدق ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد ونفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة

وقصة

الزاعمة في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام قال وطريق معرفة صدق ظهور المعجزة
على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد ونفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قول لما ذكر
صفات النبي عليه السلام وجبت عليه ذكرها معرفة وهو شيء واحد وهو ظهور المعجزة على يده ونفي بالمعجزة
ثبوت ما ليس بمعتاد ونفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في
الانجاز فانه لا فرق بين قلب العصا وحين وبين منع الغادر عن دفع اضعاف الاشياء وشرطنا خوف
العادة لان فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من يدعي النبوة
ويسند معجزة الى اراء الاغنياء فيحصل له الصمم مع عدم بره على لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شرط
احدها ان يظهر عن مثله او عما يقارب الامتياز البعوث اليها الثمانية ان يكون من قبل الله تعالى او بامر الله
ان يكون في زمان ان التكليف لان العادة يقتض عن اشتراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب
المدعى النبوة اجار بالجملة ذلك ونفي بالجملة في معجزة لان يظهر دعوة النبي في زمانها لا يدعي
النبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجزة اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني
كالمتعقب لدعواه لانه يعلم بملفقه دعواه ولا نه لاجله ظهر كالذي عقيب دعواه
الخامس ان يكون خارقا للعادة **المسألة الخامسة** في الكرمات قال
وقصة مريم وغيرها قطعي جواز ظهورها على الصالحين **قول** اختلف الناس
هنا فذهب جماعة من المعتزلة الى النع من اظهار المعجزة على الصالحين كراثة لهم من اظهارها على العكس على
الكذابين اظهار الكذب وجوز ابو الحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو حق واستدل
المعتزلة بقصة مريم فانها يدل على ظهور معجزة عليها وغيرها مثل قصة آصف كالاخبار المتواترة المنقولة
عن علي وغيره من الائمة عليها السلام وحمل الماضون قصة مريم على انه ارضا من لم يسمع قصة آصف على
انه معجزة لسلطان مع بلفظين كانه يقول ان بعض ابناء عبيد الله على هذا معجزة كونه وعنده اسلمت بعد ذلك
على معجزة انه وقصة علي على نكلم معجرات النبي **قال** ولا يلزم خروجنا عن الانجاز ولا التورود ولا
عدم التبريد ولا ابطال ولا لشدة التهمينة **قول** هذا وجوه استد بها الماضون من المعتزلة
الاول انه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير الانبياء كما ما لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غير
لان الغرض هو سردهم واذ ذلك بلغت في الكثرة الخروجهما عن حد الانجاز والحواب المنع على هذا زمانه
لان خروجهما عن حد الانجاز وجه صحيح ونحن انما نجوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات التبريد فيوز ظهورها
ما لم تبلغ في الكثرة الى حد خروجهما عن الانجاز الثاني قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التبريد

وغيرها
قطعي جواز ظهورها
على الصالحين
ولا يلزم خروجنا
عن الانجاز
ولا التورود
عدم التبريد
ابطال ولا لشدة
التهمينة

جاء الكتاب

ومجراته عليه السلام قبل الثقة يعطى الارهاص وقصة مسيله وفرعون و ابراهيم فعلى جواز اظهار المجزة
على العكس

عن الانبياء اذ علة وجوب طاعتهم ظهور المجزة عليهم فاذا شاكرهم في ذلك من لا يحجب عنه ما هو مقصود
ولهذا قالوا الكرم الرئيس بنوع ما كل احدهما من موقع ذلك النوع لمن لا يستحق الاكرام والجواب
المنع من انحطاط مرتبة الاجازة كما لو ظهر على بنيت اخرائه لولا ظهوره على نبي ولعل كان قومه
اعظم وكالايد الامانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كما لا يلزم الامانة مع ظهوره على
الضاحين الثالث احتجاج ابي هاشم قال المجزة يدل بطريق الامانة والتخصيص وقصة فاحوا القضا
بان المجزة يدل على غير التبيين عن غيره اذا لامة يتشاكرون له في الامانة ولوازمها فلو لا المجزة
لما تميز عنهم فلو شاكرهم غيرهم لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز التبيين يحصل بالمجزة واقران
دعوى الثقة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المجزة مشاركة له
في كل شيء الزايع لجواز اظهار المجزة على غير التبيين لمطلت دلالة على صدق مدعى الثقة والثاني
بطا المقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المجزة في غير صورة الثقة يعني اختصاصا صريحا لا يظهر
الفرق بين مدعى الثقة وغيرها بالمجزة فيبطل دلالة دلالة للعالم على الخاص وجواب المنع من
الملازمة لان المجزة مع الدعوى يختص بالتبين عليه السلام فاذا ظهرت المجزة على شخص فاما ان
يدعى الثقة او لا فان ادعاها علمنا صدقها فاظهار المجزة على يد الكاذب يوجب عقلا وان لم يدع
الثقة لم يحكم بثبوته فالحاصل ان المجزة لا يدل على الثقة ابتداء بل يدل صدق الدعوى فانتفى
الدعوى للثقة دلت المجزة على تصديق المدعى فدعواه وبطلت ذلك ثبوت الثقة الخاص فاولوا
لوجبا واظهار المجزة على صادق ليس بنوع لجواز اظهاره على كل صادق فجواز اظهار المجزة على الخبير
بالشع والجوع وغيرها والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم اظهار المجزة على كل صادق اذ نحن انما
نجوز اظهاره على مدعى الثقة او الصلاح اكراما له وقسطا وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق قال
ومجراته عليه السلام قبل الثقة يعطى الارهاص اقول اختلف الناس هنا فالذين منعوا
الكرامات منعوا من اظهار المجزة على سبيل الارهاص الاجاعة منهم وجوزوا الباقي واستدلوا بالمصنف
على تحريمه بوقوع مجرات الرسول عليه السلام قبل الثقة كما نقل من انشاق ابوان كسرى فيقول
ما جهر ساوه وانطفاة نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظله عن الشمس وتسلم
الاجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل الثقة قال وقصة مسيلة وفرعون و ابراهيم فعلى
جواز اظهار المجزة على العكس اقول اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار
المجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهار الكذابين واستدلوا بالوقوع على الجواز كما نقل

والدليل الوجوب يعطى العمومية ولا يجب البشرية وظهور مجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد

عليه السلام
المريد على
بؤنرا الخ
مع الاستماع
نوفر الدواعي
بالأعلى الخ
لنقول معنا
فأما من
بغيره
بالبينة

عن مسيلة الكذاب انما اتى التوبة فليل له ان رسول الله صلى الله عليه واله دعا لا عورثه الله عيبه
الذامية ندعا لا عورثه عيبه القصبة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تقاطع النار
بردا وسلا ما قال عند ذلك نمرود انما صارت النار اركب هبته حتى نجاة ته نادى في تلك الحال
فاحترقت له حيث لا يقال لا يكون في التكذيب ترك المجزة عقوب دعواهم فبقى اظهار المجزة على
العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون عبثا لا كما نقول قد يتعفن المصلحة اظهارا على العكس
اظهارا للتكذيب في الحال بحيث تزول تلك التجوزا يقال تاخر المجزة عقوب الدعوى قد يكون
لمصلحة ثم يوجد بعد وقت آخر فلا يحصل المجزاة تمام بالتكذيب مسئلة الشاذرة في وجوب
البشة في كل وقت قال ودليل الوجوب يعطى العمومية أقول اختلاف الناس هنا
فقال جماعة من المعتزلة ان البشة لا يجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو اذا كانت
المصلحة في البشة وقال علماء الامامية انه يجب البشة في كل وقت بحيث لا يجوز خلق زمان
من شرع بنى وقالوا لا شاعرة لا يجب البشة في كل وقت لانهم يتركرون الحسن والقبح العقليتين
وقد مضى البحث معهم واستدل المعتز على وجوب البشة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطى
العمومية اى دليل وجوب البشة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لان في بشة زجرا عن
القبايح ودعا على الظاهرة فيكون لها ولا في متنبه العاقل واذا ازالة الاختلاف ودفع الحجج
والمرجح وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا يتم الا بالبشة فيكون واجبة في كل وقت قال
ولا يجب للبشة أقول اختلاف الفقهاء هنا فقال ابو علي يجوز بشة بنى لتأكيد ثبات العقول
ولا يجب ان يكون له شريعة وقال ابو هاشم واعجابه لا يجوز ان يبعث الا بشرية لان العقل كاف في
العلم بالعقلية فالبشة تكون عبثا والجواب انه يجوز ان يكون البشة قد اشتقت على نوع من المصلحة
بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البشة عبثا ويجب عليهم النظر
في مجزئهم فيصلحهم مصلحة لا يحصل بدون البشة واجبه ابو علي ان يجوز بشة التوبة بعد بنى بشرية
واحدة وكذا يجوز بشة بنى بمقتضى ما في العقول المسئلة السابعة بنوة نبينا محمد صلى الله عليه
واله قال وظهور مجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله المريد على
بنو نورا الخ مع الاستماع ونوفر الدواعي يدل على الاجماع والمقول معناه متواتر من المجزاة
يعضدا أقول لما فرغ من البحث في التوبة مطر شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام
والدليل عليه انه ظهرت المجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا انما ظهور المجزة على يده فله ههنا

الأول أن القرآن مجهر وقد ظهر على يده أما عجز القرآن فلا نتحدث به فضيحة العرب لقوله تعالى
من مثله فاقوا ليسرور مثله مفتريات قل لمن اجتمعت الاثنى العجى على يا فاعمل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتفهم مع امتناعهم عن الايمان بمثله مع توفر الدواعي
عليه اظهار الفضل والبطالة لهواه وسلافة من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة
ظهروا على يده قالوا ان الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه حتى اكفى الخلق
من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكفور ماء بئر الحديبية لما استسقاء اصحابه بالكمية و
وتنشق البئر ودفن سمه الى البراء بن عازب امره بالتزول وغزوة بني النضير فكثر الماء في الحال حتى
خيف على البراء من الفرق ونقل عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها في الصيف حتى انهم
الماء انزالها فبلغ اصل اليا مرة ذلك فسا لواء سبله لما قل ماء بئهم ذلك فنقل فيها فذهب الماء
اجمع ولما قل قوله تعالى وانذر عشيرتلك الاقربين قال لعلي شق تحذرة شاة وبجني بطن من لبن وادع
لى من بني ايل بنى هاشم ففعل على ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكوا حتى شبعوا ما يرى فيه
الا ان اصابعهم وشربوا من النسر حتى كنفوا والذين على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى اسلامه قال
ابو لهبك دما يحرك رحمة فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي اقبل مثل ما ضلت ففعل مثل
ذلك اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلي اقبل مثل ما ضلت ففعل مثل ذلك
في اليوم الثالث فباع عليا عليه السلام على الخلافة بعدد متابعيه وبيع له جابر بن عبد الله عن ابي
التخندق وخزله صاع شعير ودعاه عليه السلام فقال انا واصحابي فقال لهم ثوباء الى امراته واخبرها
بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت لهم فقال له هو
اعرف بما قال فلما جاء عليه السلام قال ما عندكم قال ما عندنا الا اعناق في التثور وصاع من شعير
خبرناه فقال انصد اصحابي عشرة عشرة ففعلوا واكوا كلهم وسبحوا كصافي كفر وشهدا للذنب بالانسان
فان رهبان اوس كان يرعى غنما له فجاء ذئب فخذ شاة منها فمضى نحو فقال له الذئب العجب من اتخذه
شاة هذا محمد يدعو الى الحق فلا يجيبونه فجاء الى النبي واسلم وكان يدعى كمال الذئب ففعل في عين علي
عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك لما ودعاه بان يعرف الله تعالى عن الحق والبرود وكان
لباسه في الصيف الشتاء واحدا وانشق له القميص دعا النخلة فاجابته وجاءته النخلة الارض من غير حاذب
ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجمع فان اتخذه لم يمتربنا فنقل اليه فحق الجحش اليه
حينئذ تنافروا الى ولدها فالتزمه فمكن واخبر بالنيوب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين وموضع القتل

٢
وعاجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للضخامة والكل محتمل والشخ تابع للمصالح

به فقتل في ذلك الموضع واخبر بقتل ثابت بن قيس بن شماس فقتل بعدا واخبر اصحابه بفتح مصر وادعاهم
بالقبض اخبر ان لهم ذمورا وجادا اخبرهم بادعاء مسيحة النبوة باليمان وادعاء العيسى النبوة بصفتها
سيفلان فقتل فيروز الذي اليه يفرق فمات النبي وقتل بالدين الوليد مسيحة واخبر عليا عليه السلام
بخرنوب الشديت وسياق وادعاه عتبة بن ربيعة له لم تدا عليا عليه السلام فالتجهم فقال عتبة كفرت برب والتمج بسلط
كليب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فادعت فواصبه فقال له اصحابه من اى شي زعم فقال
ان محمد ادعاه على نواله ما اظلت السماء على من ذى الحجة احد من محمد ثم حاط القوم بانفسهم فتناغم
عليه فحاء الاسديشس رؤسهم واحدا واحدا حتى انتهى اليه فصره فصره فصره فصره فصره فصره فصره فصره
زيد بن حارثة وموت فاجر عليه السلام يقتل في المدينة وان جمعوا اخذوا رايه ثم قال قتل جعفر ثم قصف
وقصة ثم قال واخذوا رايه عبد الله بن رواحة ثم قال قتل عبد الله بن رواحة وقام عليه السلام
الى بيت جعفر واستخرج ولده ودمت عيناه ونفي جعفر الى اهلهم ثم ظهروا لامركا اخبر عليه السلام وقال له
تقتلك القصة الباغية فقتله اصحاب معاوية ولا شتهار هذا الخبر ليعلم من معاوية من دفعه خال
على العواقل القتل من جاء به فاضرة فخراسان قال القتل الكفار اذ ان حروا فاما قتل رسول الله فلهذا هو الذي جاء
اليهم حتى قتلوا وقال علي بن سفيان بعد الناكثين القاسطين للماردين فالتاكثون طاعة لا تباينك والقاسطون
هم الظالمون وهم معاوية واصحابه لانهم ظلمت بقاءه والمادون هم الحادجون عن الملة وهم الحوارج
المجذبات بعض ما نقل واقصونا على هذا القدم لكثرة ما يبلوغ الغرض بهذا وقد اوردنا ما يجزى آخر
في كتاب نهاية المرام **قال** وعاجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للشخ
والكل محتمل **قول** اختلف الناس ما قال الجبالي ان سببا عجاز القرآن فصاحته وقال الحق هو
الفصاحته والاسلوب معا وعنى بالاسلوب لفظ الضرب قال النظار والمرضى هو الضربة بمعنى ان الله
صرفنا العرب ضمهم عن المعاصرة واجتج الاولون بان المنقول من العرب انهم كانوا يستعملون فصاحته
وهذا اراد الناظر الاسلام لما سمع العرب ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته
وامر الله تعالى عنهم بذلك في قوله انه ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته ففصحته
ولان الضربة لو كانت سببا في عجزه لوجب ان يكون في غاية الزكاه لان الضربة عن الزكاه بلغة
العجز والناظر باطل بالصورة واجتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قد وردوا على الفاظ المفردة على
التراكيب فغاوضوا عن الاميان بمثلة بغيرهم عما كانوا قد وردوا عليه كل هذه الالفاظ ففصحته **قال**
والشخ تابع للمصالح **قول** هذا اشار على اليهود حديث قالوا بدوا وشرع موسى عليه السلام

وقد رُفع حيث حرم على نوع بعض ما احل لمن تقدمه واوجب لختان بعد تناخسه وجمع الجمع بين الاختين وفي ذلك

ورجمهم على
بالتأيد مختلف
ومع تسليمه
يدل على المراد
قطعا والجمع
يدل على عموم
بنوة عليهما

قالوا لان النسخ باطل لان المشوخ ان كان مصلحة فيج النسخ عنده وان كان مقسدة فيج الاسره واذا
بطل النسخ لزما القول بدوام شرع موسى عليه السلام ونقول الاحكام منوطه بالمصالح والمفاسد
يتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الحكم المعين مصلحة لقوم وفي زمان
يؤثر به ويكون مقسدة لقوم وفي زمان اخرى يفسد غيره **قال** وقد رُفع حيث حرم على نوع بعض
ما احل لمن تقدمه واوجب لختان بعد تناخسه وجمع الجمع بين الاختين وفي ذلك **اقول** هذا تأييد
لابطل قول اليهود المانعين من النسخ فانه بين التايجاز وقوعه وهما بين وقوعه في شرعهم ذلك
في مواضع منها انه قد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لا دمر وحو عليهما لئلا قدما بحت لكما كما دبت
على وجه الارض فكانت له نفس خيرة وودد فيها انه قال لنوح عليه السلام وخذ معك من الحيوان لكل
كاف من الحيوان اثنان كما فخرهم على نوح عليه السلام بعض ابا حله لا دمر ومنها انه اباح نوحا تاخير لختان الى وقت
الكبر وجرحه على غيره من الانبياء واباح ابراهيم تاخير لختان ولدا اسمعيل الى حال كبره وجرحه على غيره
تاخير لختان عن سبعة ايام ومنها انه اباح ادرا جمع بين الاختين وجرم على موسى **قال** وجرمهم
عن موسى بالتأيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا **اقول** ان جماعة اليهود جوزوا
عسلا وقوع النسخ ومنوا من نسخ شريعة موسى وقت كانوا يما روى عن موسى عليه السلام انه قال انكوا
بالنسب ابدا والتأيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالنسب ينفي القول بنوة محمد صلى الله عليه
والمراد بالحيوان من وجوه الاول ان هذا الحديث مختلف وشبه الى ابن الرويد الثاني لو سلمنا نقله لكن
اليهود انقطع فواتهم لان نجاتهم صراحتا سلمهم واقامهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله الثالث ان
لنقص التأيد لا تدل على الدوام قطعا فانها قد وردت في التوراة لغير الدوام كما في البعد انه
يستخدم ست سنين ثم يرد على لغيره لغيره في السابعة فان ابى الحق ثوبا ذنه واستخدمه ابد ونحوه
اخرى في خمس سنين ودمها وفي البقرة التي كلونها بغيرهما ان يكون لهم ذلك ستة ابداء انقطع فبعد
بها وفي التوراة قربوا الى كل يوم وخوفين خوف غدوة وخوف عشية بين المغارب فربا نادا بما لا
يكون وانقطع فبعد به واذا كان التأيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتقت دلالة منقطع
واقصم في الباب انه يدل ظاهر الكن ظواهر الالفاظ قد يترك لوجود الادلة المعارضة لها **قال**
والسمع يدل على عموم بنوة عليهما **اقول** ذهب قوم من المتأخرين الى ان محمد صلى الله عليه
والمرجعوث الى العرب خاضعة للسمع يكذب قوم هذا قال الله تعالى لا تذكر به ومن بلغ وقال تعالى
وما ارسلنا الا كافة للناس سورة الحق تدل على بنوة عليهما اليهم وقال عليهما بنوة الى

وهو افضل من الملائكة وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرهم على الانقياد عليها

المقصد الخامس
في الامامة
الامام لطف
يجب نصبه
على الله تعالى
تحصيل القهر

الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى ما ارسلناك من قبل
الانبياء قومه الا نطقوا لا استبعاد في ذلك بان يتوهم خطابه لمن لا يفهم لغة مترجم وليس الاية اثره في
ما ارسل رسول الا الى من يفهم لسانه وانما اخبارنا ما ارسله الانبياء قومه وجوز فاحوا المقضا
في ياجوج وما جج احتمالين احدهما ان لا يكونا مكلفين اصلا وان كانوا مفسدين في الارض كما لهما
المفسدة في الارض والثاني ان يكونا مكلفين وقد بلغتهم دعوة عليهم السلام بان يقرؤا من الامكنة التي هي معون
فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون بعض البقاع من لم يبلغه دعوة عليه السلام
فلا يكون مكلفا بشره وعثا ان الماد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطروعا بلقتهم بهذا ذلك
املا فبما طال قطعا لما بذنا من عموم منونه عليه السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير

عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق **قال** وهو افضل من الملائكة
وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرهم على الانقياد عليها **اقول** اختلف
الناس هنا فذهب اكثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب اخرون
منهم وجاعت الا وابل الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاوّلون لوجود ذكر المظهر منها
وجها لاكتفائه وهو ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوتية والقوة الغضبية وسائر القوى
الجسمانية كالخيلية والوهية وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية
حتى ان اكثر الناس يلجئ الى قوة الشهوة والنفس لئلا يترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم
السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوتية
وغيرها من القوى الجسمانية فيكون عباداتهم واعمالهم اشق من عبادات الملائكة حيث خلوا
عن هذه القوى اذا كانت عباداتهم اشق كانوا افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمرها
وهنا وجه اخر من الخلفين ذكرناها في كتابنها المرام **قال المقصد الخامس**

في الامامة الامام لطف يجب نصبه على الله تعالى تحصيل للنفس **اقول** في هذا المقصد مسائل
المسئلة الاولى في ان نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب اصم
من المعتزلة وجاعة من الخوارج الى نفى وجوب نصب الامام وذهب الباقر الى الوجوب لكن اختلفوا
فلجبا بيان واحكام الحديث والاشربة قالوا انه واجب سمعا لا عقلا وقال ابو الحسين البصر
والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقال الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى
وقال ابو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المضادون بنصب ما يحل الله تعالى

حجة الخوارج

والفاسد معلومة الانتفاء والنقص واللفظ فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف ونقصه لطف آخر وعدمه منقضا

بان الامام لطف واللفظ واجب اما الضمير فمعلومة للعقلاء اذا العلم الضرورى حاصل بان
لعقلاء متى كان لهم رئيس ينعمون عن التعاليب التيماوش بصدهم عن المعاصي ويصدهم عن عيبتهم على افعالهم
ويصدهم عن المشاصف والفساد كقوله الى المضلح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا مضمون لا يترك
فيه العاقل والما الكبرى فقد قدريها **قال** والفاسد معلومة الانتفاء والنقص واللفظ
فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف ونقصه لطف آخر وعدمه منقضا **اقول** هذه اعتراضات على
دليل اصحابنا مع اشارة الى الجوابات عنها الاول قال الخالف كون الامامة قد اشتملت على وجه
اللفظ لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفي وجوبها علينا لانشاء الله تعالى
في طاعتنا اما في حقه تعالى فلا يكفي وجوبها لم يصلها انتفاء الفساد ولا يكفي الظن بانتهاء
فلم لا يجوز استقال الامامة على فساد لا فضلها فلا يكون واجبة عليه تعالى الجواز ان الفساد معلوم
الانتفاء عن الامامة لان الفساد محصور معلوم اذ لا يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب
اجتنابها اذا علمنا انها لا تكليف غير العلم بها تلك الوجوه مستفيدة عن الامامة في وجوبها للفظ غايها عن المفسدة
في غير شئ ولا من المفسدة لو كانت لازمة العامة لم يترك عنها والتالي بالاطمئنان لغيره في جاعلك الناس اماما
وان كانت مفارقة لافتنكها غير على تقدير الانتفاء الثاني قالوا الامامة انما تجب لو اختص اللطف فيها
فلا يجوز ان يكون هناك لطف اخر يقوم مقام الامامة فلا يمتنع ان الامامة اللطيفة فلا يجب على
التعيين والجواب ان النقص واللفظ الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلحق العقلاء في كل
زمان وكل صنع الى نصفه لوساء دفعا للفساد الناشئ من الاختلاف الثالث قالوا الامامة انما
يكون لطف اذا كان متصرفا بالامور الشرعية انتم لا تقولون به فاقصدوه لطف لا تقولون بوجوبه ما تقولون بوجوبه
ليس بلطف والجواب ان وجود الامام ففسر لطف بوجوه احدها انه يحفظ الشرايع ويحرمها عن الزنا
والنقصا وثانيها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام ويجوز انقباض حكمه عليهم في كل وقت سبب
لردعهم عن الفساد ولقرعهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة وثالثها ان قصرهم لا شأنه لطف
وذلك لا يتم الا بوجودهم فيكون وجود ففسر لطف اوتصرفهم لطف اخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة
يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتكثيره بالقدرة والعلم والنقص عليه باسمه نصبر
وهذا قد فعل الله تعالى ومنها ما يجب على الامام وهو تحكيم الامامة وقبولها وهذا قد فعله الامام
ما يجب على الوعيه وهو علة ما لشدة له وقبول الامارة ومثال قوله وهذا المفضل العبد مع اللطف
الكامل منهم لا من الله تعالى لان الامام المستلزم لثانيته فان الامام يجب معصوما

مبحث الضمير

وامتناع الشئ بوجوب عصمه ولا تراخا في الشئ ولو جوب لانكار عليه لواقده على المعصية فيضاد امر الطاعة

ويقتضى الغرض
من نصبه لا
مخطاؤه
عن اقل العوا
ولا ينافي العصمة
المتقدمة

قال وامتناع الشئ بوجوب عصمه ولا تراخا في الشئ ولو جوب لانكار عليه لواقده على المعصية فيضاد امر الطاعة ويقتضى الغرض من نصبه لا مخطاؤه عن اقل العوا ولا ينافي العصمة المتقدمة

والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون معصوماً يخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه الاول ان الامام لو لم يكن معصوماً لزم الشك والتأني في اقل فالمقدم مثله بيان الشبهة ان مقتضى وجوب نصب الامام هو تجوز لخطئه على الرعية فلو كان مقتضى ثابتاً في حق الامام يجب ان يكون له امام اخر وبيته وادبته الى امام لا يجوز عليه لخطئه فيكون هو الامام الاصل في الثاني ان الامام حافظ للشرع فيجب ان يكون معصوماً اما المتقدمة الاولى فلان لحافظ للشرع ليس هو لكن الله اعلم احاطه بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك يضاد الاجماع الا انه لا نكل واحد منهم على تقدير بعده المعصوم فمهم يجوز عليه لخطئه فالجمهور كل ولا نجا معهم ليس له لزم الا لا يشترط ولا الامارة اذا تمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الامارة الواحد كما يعلم بالضرورة عند اتفاق الكل على ما معين في وقت واحد ولا لها فيكون باطلاً ولا القياس لبطان القول به على ما ظهر في وصول الفتوة على تقدير تسليمه فليس يحفظ للشرع والاجماع والبراءة الاصلية لانه لو جوب لمصير الامام وجب بعثة الانبياء والاراجاع على عدم حفظها للشرع فلم يبق الا الامام فلو جاز الخطا عليه لم يبق وثوق بما نفيه الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض الغرض من التشكيك هو الانقياد الى امر الله تعالى الثالث انه لو وقع منه لخطئه لوجب لانكار عليه ذلك يضاد امر الطاعة لم يتول الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نفض الغرض من نصب الامام والتأني بطا فالمقدم مثله بيان الشبهة ان امتناعه فيضاد الامتناع وامتناعه واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شئ من ذلك وهو مناف للنصب المحاسن انه لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفة بالله تعالى عقابه ووابه اكثر ولو وقع منه المعصية كان اقل جالسا من الرعية وكل ذلك باطل قطعاً **قال** ولا ينافي في العصمة المتقدمة **اقول** اختلف القائلون بالعصمة فان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنهم من ذلك وذهب اخرون الى تمكنهم منها اما الاولون فذهبهم من قال ان المعصوم مختص ببدنه وانفسه خاصة فقتضوا امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدة القدرة على المعصية وهو قول في تحسين البصيرة اما الاخرون الذين لم يسلبوا القدرة فذهبهم من فسرها بانها الامر الذي يفعل الله تعالى بالعباد لا الطاعة المقربة

وتجيب تقديم المقبول معلوم ولا ترجيح في المسأولى العصمة تقتضى المقر وسيرته عليه السلام

الى الطاعات التى يعلم معها انه لا يقدر على المعصية بشرط ان لا ينتهى لتلا امر الى الاجراء ومنهم من فيها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها ولا تفرق قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى بها كما لا يكون معروا الى ترك الطاعة وادراكها بالمعصية واسباب هذه اللطفا موزان بعد ما ان يكون تقصير اوليد منها خاصة تقتضى ملكة مانعة من التجرؤ وهذه الملكة متغاية للفعل الثانى ان يحصل العلم بمقتضى المعاصى معناه طاعات الثالث تأكيد هذه المعلوم بتابع الوحي الالهام من الله تعالى الرابع موأخذته على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا يتجرؤ مهيلا بل نص عليه الامر في غير الواجب من الامور فالحكمة فاذا احتمت هذه الامور فان الانسان معصوما والمطاع اختيار المذهب الثانى وهو ان العصمة كناية القدرة بل المعصومة قد على فعل المعصية والامساك استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب بل الثواب لتقارب حقه فكان خارجا عن التكليف ذلك باطل بالاجماع وبالفعل قوله تعالى قل انما ابستمكم رجوعا الى المسئلة الثالثة ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره **قال** وتجب تقديم المقبول معلوم ولا ترجيح في المسأولى **اقول** الامام يجب ان يكون افضل من رعيته لانه اما ان يكون مساويا لهم او ناقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب الاول محال لانه مع المساوى يستحيل ترجيح على غيره بالامامة والثانى ايضا محال لان المقبول يتبع عقلا تقديم على الفاضل ويدل عليه بقوله فما نحن بهذا الحق ان يتبع امت لا يهتدى الى ان يهتدوا بالكم كيف تكون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والتجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية المسئلة الرابعة **الواجب** وجوب النص على الامام **قال** والعصمة تقتضى النص وسيرته عليه السلام **اقول** ذهب الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون نصوا عليه قالوا لى العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنقل والدعوة الى نفسه وقال باقى المسلمين الطريق انما هو النص واختيار اهل الحل والعقد الدليل على ما ذهبنا اليه من ان الاول فانه يثبت انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة امر خفى لا يعلمها الا الله ثم فوجب ان يكون نصير من قبله قالوا لانه العالم بالشرع دون غيره الثالث ان النبي صلى الله عليه واله كان اسبق على الناس من احوال الدعوى لدعوى انه عليه السلام ارشاد الى امرنا ولا نسبة لها الى الخليفة بعده كما استندهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة عند ويرة غيرهم من الوقايع وكان عليه السلام اذا سافر عن المدن يترجم او يومين استخلف فيهما من يتصور بامر المسلمين من عندنا كما لم يفت يسب اليراعا لامترو هذه ارشادهم في اجل الاشياء واسنانها واعظها قد واكثرها

جاء افضلية الرجوع

جاء نصير من

وما يختصان بعلي عليه السلام والنص لحي في قوله سلوا عليه بامرة المؤمنين وانتا الخليفة بعدك وغيرها

قوله في
ما وليكم الله
تعالى من
بين الانبياء
عليه السلام
بجمله الآية
فما اجتمعت
لصانعها
بيان

فايدة واشتد حاجة اليها هو القول لا مورم بعد فوجب من سير علي عليه السلام نصيبا ما بعده والنص عليه
وقر فيهم آياه وهذا بعان في المسئلة الخامسة في ان الامام بعد النبي بلا فصل علي بن
ابيه **قال** وما يختصان بعلي عليه السلام **اقول** العصة والنص مختصان بعلي في الآية
بين قائلين احدهما ليس شرطهما والثاني المشترطون وقد بينا بطلان قول الاول باطل فانه محض الحق في قول
الفرق الثاني وكل من اشترطها قال ان الامام هو علي **قال** في النص لحي في قوله سلوا عليه بامرة
المؤمنين وانتا الخليفة بعدك وغيرها **اقول** هذا دليل ثان على ان الامام هو علي وهو النص
لحي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع وتواترت به الامامية ونقلها غيرهم نقلًا شاملاً في
سماها انه لما اتزل قوله تعالى وانذر عشيرتلك الاقربين امر رسول الله ابا طالب ان يصنع له طعاما
فبع عبد المطلب فقال لم ايكذب في ذمك ولا في ذم علي بن ابي طالب فبكى وصلى فقال علي انا اباي
واوراك فقال رسول الله هذا اخي وصي وخليفك بعدك وادعي فاعصوا له واطيعوا له وقول له
انت اخي وصي وخليفك بعدك وقاض في ومنها انه لما اخي بين الضاربة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر بين الضاربة وفي فقال له عليه السلام لم ترض ان تكون في
وخليفك من بعدك واخا بينه وبينه ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم الي اصحابه با سلوا
علي علي عليه السلام بامرة المؤمنين وقال فيرأه سبنا المسلمين وامام المؤمنين وقائما لشر المحمدين
قال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان تحصى فكمها الخالفه المولى
الى ان بلغ مجموعها التواتر **قال** ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الآية وانما اجتمعت
الاصوات على **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم ركون والاستدلال بهذه الآية يتوقف على قدمها
احديهما ان لفظة انما للحصري واللعقول اما المنقول فلا جماع اهل المدينة عليه اما
المنقول فلان لفظة ان للامتناع والتنفى قبل التركيب فيكون كل بعد التركيب عملا بالاستصحاب
والاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردها على معنى واحد لا صرف الامتناع الى غير المذكور والنقل الى
المذكور والاجماع في العكس وهو صرف الامتناع الى المذكور والتنفى الى غير وهو معنى الحصر الثاني ان
الولي في هذا الاصل بالضرورة الدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي
له وكقولهم ولي الامعة الميت وكقوله انما امرأه نكحت بغير اذن وليها فتكاهما باطل لثالث ان لا
بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى صفهم بوصف مختص ببعضهم ولا تله لولا ذلك لزم اتحاد الوالي للموتى

ولحديث القديس المتوازي وحديث المنزلة المتوازي ولا يستلزم على المديته فيتم للاجماع

واذا تمهلت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الايات هو على عليه السلام للاجماع الحاصل على ان من
 بها بعض المؤمنين قال انه على علم نصريها الى غير حق للاجماع ولا تم عليه السلام ما كل المراد وبعض
 للاجماع وقد بينا على العمومية فيكون هو كل المراد لان المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الاية على
 لا انه لما نصنق بمناجاة حال الكوعة زلت هذه الاية فيه ولا خلاف في ذلك قال ولحديث القديس
 المتوازي اقول هذا دليل اخر على امامة علي عليه السلام وتقريه ان النبي صلى الله عليه واله قال في
 غدیر خم وقد رجع من حجة الوداع معاشرا المسلمين السائلين بكم من انفسكم قالوا بل قال كنت مولا فقلت
 مولا لا لكم والى من والاه وصاد من عاداه وانص من نصوه واخذل من خذله وقد نقل السليوط كافة
 هذا الحديث نقل المتوازي لكنهم اختلفوا في دلائل على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظ مولى
 يفيد الاول لان مقدمته محدث يدل على ان عرفنا للفترة يقتضيه وكذا استعمال القول في التنازع
 اي اولهم وقول الاصل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى البداء الاول في تدبيره والتصريح
 فيه لا انها مشركة بين معانيها ههنا الاول فلا تماثل المراد وبعض لا يجوز خروج عن الاراد
 لا انه حقيقة فيه ولم يثبت رادة غيره قال ولحديث المنزلة المتوازي اقول هذا دليل اخر
 على امامة علي عليه السلام وتقريه ان النبي صلى الله عليه واله قال له انت مولى من مولى من موسى
 الا انا لا بنى بيك وقوا المسلمين ينقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة وقريه
 الاستدلال به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي لان الوحدة
 متقية ههنا الاستثناء المشروط بالكثرة وغيره وليس بمراء الاستثناء الفرج ما لولا لوجه قوله
 كالعدو الاصل عند الاشتراك ولا نقفاء القابل بالكثرة من دون العدو ولعمري المراد من خطاب الحكم
 لولا ومن جملة المنازلة الخلافة بعده لوعاش ابنوها لدفيجونه قال ولا يستلزم على المديته
 فيتم للاجماع اقول هذا دليل على امامة علي عليه السلام وتقريه ان النبي صلى الله عليه واله استخلفه
 على المدينة ورجعنا لما نقون بايم المؤمنين فخرج الى النبي وقال يا رسول الله ان المناقير زعموا انك
 خلفتنا اشتغالنا ونحزنا من قال عليه السلام كذبوا انما خلفتك لما ركت واني فراق فاجع يا خليفتي
 انلا ترضي واعلم ان تكون مولى من موسى الا انا لا بنى بيك واذا كان خليفة علي المدينة في ذلك
 الحال دل عليه قبل موته ولا يبره استمرت ولا ينسب عليها فلا يكون غير خليفة عليها واذا تمت خلافة
 غيره عليها انتمت خلافة علي غيرها للاجماع ثبت خلافة له عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي
 عليا لسلامة اجماعه على المديته وعلي غيرهما مع ذلك فليسوا ائمة عندكم كما نقول ان بعضهم عزوا عليه

والقول اننا نحن وصي وخليف من قبله وقاضى بنى بكسر الدال ولا نه افضل وامامة المفضل تبيحة عقلا ولظهور

الخير على هذا
قوله باختيار
ومحاطة القضا
ودفع الضمير
الظهير عن
لما جاء به
بمن وروى
غير ذلك واد
ثامة فيكون
سادقا والسبق
من غيره فلا
صلح للامامة
يتعين هو
لقوله قضا
وواما الصادق
لفعله قضا
نكم ولا يجر
ير على غير
للأمامة
لظلمهم لظلم

والباقون لم يقل احد بامامتهم **قال** ولقولنا انت اخي وصي وخليف من قبله وقاضى بنى بكسر
الدال **قول** هذا دليل اخر على امامة علي وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال انت اخي وصي
وخليف من بعدك وقاضى بنى بكسر الدال وهذا منصوص في الولاية والحلانة على ما تقدم **قال** ولا نه
افضل وامامة المفضل خبيحة عقلا **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وتقريره افضل من
غيره على ما ياتي فيكون هو الامام لان تقديم المفضل على الفاضل في حق عقلا وللمسمع على ما تقدم
قال ولظهور المجرى على كماله باب خير ومحاطة القضا ودفع الضمير العظيمة عن القضاية
الجن ورد التمس غير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا **اقول** هذا دليل اخر على امامة امير
المؤمنين وتقريره انه قد ظهر على يد محقق كثير وادعى الامامة لبدون غيره فيكون صادقا اما المقدمة الاولى
فلما تواتر عنه انه فتح باب خير فخرج عن اعادته سبعون رجلا من استاذنا الناس قوة ومحاطة القضا عليه
الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكا البحر استكراه عليه مسئلة ارجعت عنها ولما توجه الى صفين
اصابهم عصف عظيم فامرهم فخر افرسان من دبر فوجدوا صحبة عظيمة عز من نقلها منزل فاعلموا وها
مسافة بعيدة فظهر الماء فمروا واعادوا فاحملوا صاحب الدبر واسلم فنزل عنه ذلك فقال بنى هذا
الذير على قاع هذه العترة ومعنى قوله لم يدكوه واستشهدهم معبرا لظهوره وادعى البحر من قبلهم
جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضمير بالشيء حيث صاد الى بحر المصطلق ودون النفس لمرتين وغير ذلك
من الوفاج الشهيق الدال على صدق قاعها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالثبوت ولا
يشك احد في انه ادعى الامامة بعد رسول الله **قال** ليس كغيره فلا يصلح للامامة فتعين هو
اقول هذا دليل اخر على امامة علي وهو ان غيره ممن ادعى لهم الامامة كالعباس وابي بكر كانا نرين
قبل ظهور النبي فلا يصلحان للامامة لغايرهم لا ينال عهدنا الظالمين والمراد بالبعد هذا الامامة لا نه
جواب دعاء ابراهيم **قال** ولقوله تعالى قم وكونوا مع الصادقين **اقول** هذا دليل اخر على
امامة علي وهو قوله قم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين
اي المعلوم منهم الصادقين ولا يتحقق ذلك الا في المعصومين لا يعلم صدق ولا معصية على الاجماع
قال ولقوله قم واولي الامر منكم **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله قم يا ايها الذين
امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة لا ولي الامر المراد منه المعصوم
او غيره ولا لو بانه تقضي بحجب طاعته ولا معصوم غير علي بالاجماع **المسئلة الساكنة**
في الادلة الدالة على عدم امامة غيره **قال** ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

وقد ما اقبل ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارب رسول الله محمد رواء ومنع فاطمة عليها السلام فذكر ما مع ادعاء

كفرهم **اقول** هذه ادلة تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة الاول ان ابا بكر وعمر عثمان قبل
النبو كما نو كفرة فلان ابا محمد لا يبر وقد تقدمت **قال** وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى
في منع ارب رسول الله محمد رواء **اقول** هذا دليل اخر على عدم صلاحته في بكر للامامة وهو ان
خالف كتاب الله تعالى في منع ارب رسول الله ولقوله فاطمة واستدلى بخبر رواء هو عن النبي في قوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهو ما الكتاب يدل على خلاف ذلك وايضا قوله
وددت سلمى داود وقوله في قصة ذكر ابا رثي وريث من ال يعقوب ينافي هذا الخبر وقالت له
فاطمة عليها السلام ارب اباك فلا ارب ابيه لقد خفت شيئا فزيتا مع ذلك فهو خير احد لم
يرث من احد من النخبة ما وافقه على نقله فكيف يارض الكتاب للمريز المواتر وكيف بين رسول
هذا الحكم لنفسه وتسمي تخفيه عن يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحا عند اهل البيت لكانوا يسمون
سيف رسول الله وعلية عامته ونازع العباس عليا ليدفون فاطمة ولو كان هذا الحديث صحيحا
عندهم لم يخبرهم ذلك وردحان فاطمة قالت يا ابا بكر انت ودفن رسول الله امرؤة اهل
بل ورثه اهل فعال ما بال هم رسول الله فقال سمعت رسول الله ان الله اذا اطعم نبيا طعمه كان
لوا لا يبعد وذلك يدل على انه لا اصل لهذا الخبر **قال** ومنع فاطمة عليها السلام ذلك
مع ادعاء النخلة لها وشهد على ابا ترابن وصدق الا زواج في ادعاء الحجة لمن رواء رداء عن عبد
اقول هذا دليل اخر على الطعن في ابي بكر وعدم صلاحته للامامة وهو انه اظهر الغضب على امير
المؤمنين وعلى فاطمة بنت رسول الله لانها ادعت فذكر ان النبي فحلها اياها فلم يصحها
في قولها مع انها معصومة ومع علمه بانها من اهل الجنة واستشهدت عليها اترابن مع رجل وامرأة
مع امرأة وصدق الزواج النبي في ادعاء ان الحجة لمن ولم يجعل الحجة صدقة ولما عفر عمر بن عبد العزيز
كون فاطمة مظلومة وترد على اولادها فذكر ما مع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر انما لها
فذكر ان ابتداء لولم يدعه اوبطها اياها بالمراث **قال** راوستان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت
ليلا **اقول** هذا وجه اخر يدل على الطعن في ابي بكر وهو ان فاطمة لما حضرها الوفاة وصن لا يصلح
عليها ابو بكر غيظا عليه ومنع الاعن نواب الصلوة عليها فدفنت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفى
قبرها لئلا يصل على القبر ولم يعلم بها الا **قال** في قوله اقبلوني فليست بخبر كره على فذكر **اقول** هذا وجه اخر في الطعن
على ابي بكر وهو انه قال في السقيفة قبل ان يولي فليست بخبر كره على فذكر هذا الخبر كان حال ابو بكر في الامامة لا من رواء
مع وجه اخر في ان لم يكن شافعا صلوة الامام علي **قال** ولقد كان له سلطانا في رواء فذكر دليل اخر على عدم صلاحته للامامة

النخلة لها
وشهد على ابي بكر
وصدق الا زواج
في ادعاء الحجة
لمن رواء
ردها عن عمر
عبد العزيز
راوستان لا
يصلح عليها
ابو بكر فدفنت
ليلا ولقوله
اقبلوني فليست
بخبر كره على
في قوله اقبلوني
فليست بخبر كره
في قوله اقبلوني
فليست بخبر كره

يعقوب

ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فقلت روي الله شرها فاجابوا الى مثلها فاقولوه وشك عند من روي في استحقاقه للامامة

هذا قول الرسول
في الاستحقاق
عندهم وفي
تولية من بعده
وفي الخلفاء
عن جيش اسامة
مع علمهم لقصد
البعث والى
اسامة عليهم
فهو افضل
وعلى لم يبول
عليه احدا
وهو افضل
من اسامة لم
يقول عليه احدا
واعطاه سورة
نزل جبريل
ولم يبول عليه
السورة منه
وان لا يقرأها
الا هو واحد
من اهل بيته
بها عليا

وهو قول ان لي شيئا ما ينزني وهذا ليل عترض الشيطان له في كثير من الاحكام وشك هذا لا يصح للامامة
قال ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فقلت روي الله شرها فاجابوا الى مثلها فاقولوه **اقول** هذا دليل
اغريد على الحسن فيه لان عمر عندهم كان اماما وقال في جمع كانت بيعة ابي بكر فقلت روي الله شرها
فمن عاد الى مثلها فاقولوه فيقول عمر ان بيعة كانت خطأ على غير الأصول ان مثلها ما يجب قبله المقاتلة
وهذا من اعظم ما يكون من الذم والخطئة **قال** وشك عند من روي في استحقاقه للامامة **اقول**
هذا دليل اغريد على عدم امامة ابي بكر وهوانه قال لما حضرت الوفاة لستى كنت سالت رسول الله
هل للنصارى هذا الامر **قال** ايضا ليقى في ظل بنى ساعدة ضربت يدك على يدا هذا الرجلين
نكان هو الامر كنت اوزي وهذا كله يدل على تشكك في استحقاقه للامامة واطرأ بامره فيها وان كان
يرى ان غيره اولى بها **قال** وهذا قول الرسول في الاستحقاق عندهم وفي توليته من عزله **اقول** هذا
لحسن اخواني بكر وهوانه خالف الرسول في الاستحقاق عندهم لان النبي عندهم لم يستخلف احدا قريبا
يكون مخالفا للنبي عندهم ومخالفة النبي وجوبه لظن ايضا فانه خالف النبي في استحقاق من عزله
النبي لانه استخلف عن الخطاب وكان النبي لم يبوله عملا سوى انه بشق في خير جمع
منهم ما ولاه امر القصد قات فشكاه العباس الى النبي فزله واكرت الصحابة على ابي بكر ذلك
حقا له لظنه وليت علينا اننا غلظنا **قال** وفي الخلفاء عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعث
اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يبول عليه احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل اخر على المظن
في ابي بكر وهوانه خالف النبي حيث امره هو وعمر بن الخطاب عثمان في تقيده جيش اسامة لانه قال
في حال مرضه جلا بدمعاه فقد واجه اسامة وكان الثالثة في جيشه وفي جملة من يجب لتفوقه معلوم
يقولون ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان غرضه لتفويض المدينة بعد الثالثة عنها بحيث لا يتوهم على
الامامة بعد موت النبي لهذا جلا الثالثة في الجيش ولم يجعل عليا معه وجعل النبي اسامة امير الجيش
كان فيه ابرو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلى افضل من اسامة ولم يبول عليه احدا فيكون هو افضل
الناس كافة **قال** ولم يبول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل

جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد من اهل بيته بها عليا
اقول هذا ظن الخوفا ابي بكر وهوانه لم يبول النبي عملا فيجوز اصله سوانه اعطاه سورة براءة
وامره بالحق بالناس فلما قضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وامره برده واخذ السورة منه وان
لا يقرأها الا هو واحد من اهل بيته بها عليا ولا يحج بالناس هذا يدل على ان ابا بكر لم يكن

ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع بيارسارق واهرق بالنار الفجاءة السلي ولم يعرف الكلاله ولا ميراث ابيجد و

لامادة الحج فكيف يكون هذا للامامة بعد ان من لا يؤمن على اداء سورة فصيا تتركف يؤمن على الامانة
بعد النبي **قال** ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع بيارسارق واهرق بالنار الفجاءة السلي ولم يعرف
الكلالة ولا ميراث ابيجد واضطرب في احكامه ولم يجد هذا الداء الا اقتصر منه **اقول** هذا طعن اخر في
ابي كروهو انه لم يكن عارفاً بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقد من الثانية فقد مرت ولما الادلى
فلانه قطع سارقاً من بياره وهو خلف الشرع واهرق الفجاءة السلي بالنار وقد هي النبي عن ذلك
وقال لا يصذب بالنار الا الرب لنا ورسول عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال اقول فيها
فان كان صواباً فمن الله فان كان خطأ فمضى ومن الشيطان والحكم را اى باطل وسالته حجة عن هذا
فقال لها لا اجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجو حتى سال الله واخبره الغيبة عن ميراث محمد بن
مسلم ان النبي اعطاها السدس اضطرب في كثير من الاحكام وكان يستحق العقاب فيها وذلك دليل
واضح على تصور علمه وقلة معرفته وقتلها الدين الوليد مالت بن فوريه وتزوج امراته ليلة قتلها
فلم يجد على الزنا ولا قتلها بقصاص اشاء عليه عمر بقله وعزله فقال لا اجد شيئاً ساءه الله على
الكفار **قال** ودفن في بيت رسول الله وقد هي الله تم ودخل في جيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين
لما امتنع من البيعة فاضرم فيها النار وفيه فاطمة وجاعته بنو هاشم ورو عليه الحسنان لما بويهم وندى على
بيت فاطمة عليها السلام **اقول** هذا طعن اخر في ابي كروهو انه دفن في بيت رسول الله وقد
هي الله تم عن الدخول بغير اذن النبي حال جيوته فكيف بدعوته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع
من البيعة فاضرم فيها النار وفيه فاطمة وجاعته بنو هاشم واخرجوا علياً عليه السلام كرها وكان معه اثنان
في البيت كسر واسيقوا واخرجوا من الدار من اخرجوا وصريت فاطمة والقت جنباً السبعين ولما بويهم ابو بكر سعد
المنيرة فاعت الحسن والحسين عليهما السلام مع جاعته بنو هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن والحسين
هذا مقام حجة ناولست له اهل البيت احضرت الوفاة قال ليقول كنت زكت بيت فاطمة فقلوا كسروا هذا
يدل على خطائه في ذلك **قال** وامر عمر بن جهم امرأة حامل واخرى بجوته فنهاه على علي لم يسلكا فقال
عمر لولا علي لهلك عمر **اقول** هذا طعن اخر في عمر بن جهم مع الامانة له وهو ان عمر بن ابي لهيبة امرأة قد
زنت وهو حامل فامر بجهما فقال له علي ان كان لك عليها سبيل فاعطها سبيل فاسكن فقال
لولا علي لهلك عمر وامرأة بجوته زنت فامر بجهما فقال له علي علي لم يسلكا ان القلم رفوع عن الجحون
حتى يفيق فاسكن وقال لولا علي لهلك عمر بن جهم عليه هذه الامور انظار في الشبهة كيف يفيق
الامامة **قال** ولشكك في موت النبي حتى تلاء عليه ابو بكر انك ميتاً وانتم ميتون فقال كلف

اضطرب في
احكامه ولم
يجد هذا الداء الا
اقتصر منه
ودفن في بيت
رسول الله وقد
هي الله تم عن
في جيوته وبعث
الى بيت امير
المؤمنين لما
امتنع من
البيعة فاضرم
فيها النار وفيه
فاطمة وجاعته
بنو هاشم ورو
عليه الحسنان
لما بويهم وندى
على بيت فاطمة
عليها السلام
وقال لولا علي
لهلك عمر
وامرأة بجوته
زنت فامر بجهما
فقال له علي
علي لم يسلكا
ان القلم رفوع
عن الجحون حتى
يفيق فاسكن
وقال لولا علي
لهلك عمر بن
جهم عليه هذه
الامور انظار
في الشبهة كيف
يفيق

لما سمع هذه الآية قال كل الناس اقترع من عمر حتى المحدثات في مجال المانع من الغالات في الصدقات

لما سمع هذه الآية **اقول** هذا طعن ائروهوان وعمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متذبرا
الآيات فلا يستحق الامامة وذلك انه قال عند موت النبي ﷺ ما مات محمد صلى الله عليه وآله حتى
يطلع ايديهم الى جبال واعلموا ان سبب ما يوجب قوله تعالى انك ميت وانيم ميتون ويقول الله فاني مات
او تموت قبلتم على اعتقادكم قال كان ما سمعت هذه الآية وقال يقولت بوفاته **قال** نعم قال كل الناس
اقترع من عمر حتى المحدثات في مجال المانع من الغالات في الصدقات **اقول** هذا طعن ائروهوان
عمر والروماني فخطبت من قال في صدق ابيته جعلت في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمسنا ما
احل الله لنا في كتابه بقوله اذ انتم احدين فبقطنا واقفال عمر كل الناس اقترع من عمر حتى المحدثات في
اليوم ومن يشبهه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة **قال** واعطى ائرواج النبي ﷺ
وسمع البيت عليهم السلام من خسم **اقول** هذا طعن ائروهوان عمر كان يعطى ائرواج النبي ﷺ
بيت المال فكان يعطى عايشة وخمسة عشرة الف درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف
درهم فانكروا عليه ذلك فقال اخذته على خمسة الف درهم وضع اهل البيت الحسن الذي يجهل الله تعالى
في الكتاب العزيز **قال** وقضى له ائرواج ثمانية قضيض فضل في القسمة وضع المتعين **اقول**
هذا طعن ائروهوان وعمر غير عارف باحكام الشريعة فقصوه له بانه قضيب وروى سبعين
قضيضه وهو يدل على قلة معرفته بالامكام الظاهرة وايضا فضل في القسمة والمطاء والواجب للشورى
وقال متفرقا كانا على عهد رسول الله ﷺ انا انما عنهما واعاقب عليهما مع ان النبي ﷺ ناسف على فوات
القسمة ولو لم يفضل من غيرهما من انواع الحج لما فضل النبي ﷺ ذلك وجاعلة كانوا قد ولدوا من القسمة
ولو لم يكن سابقا لرفعهم منهم ذلك **قال** وحكم في الشورى بضد الصواب **اقول** هذا
طعن ائروهوان وعمر قال رسول الله ﷺ عندهم حيث امر ففوض الامر الى اختيار الناس وقالوا يا ابا بكر
لم نرض على ائرواج فزانه طعن في كل واحد من اختاره للشورى واطهر كراهية ان يتقدموا المسنين
ميتا كما يقوله جباة يتقدموا وجعل الامامة في ستة نفر ثم ناقض ففسر محملها في اربعة بهذا الستة
ثم في ثلاثة ثم واحد فجعل الى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وصفا بالضعف ثم قال ان اجتمع
امير المؤمنين وعثمان فالامامة لالاوان صادوا ثلثة ثلثة فالقول الذين فيهم عبد الرحمن لعلمه بعد
الاجتماع من علي وعثمان وعلمه بان عبد الرحمن لا يدل بهما عن اخيه عثمان ان عمر ثم امر بقبول اعتقادهم
ان تاخروا عن البيعة ثلثة ايام وامر بقتل من خالفوا لا يبيعه منهم الا الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يدع
له قتال علي وعثمان وغيرهما وعاش كابر المسلمين **قال** وخوف كتاب فاطمة عليها السلام

الاصحاب ائرواج
النبي ﷺ
وسمع البيت
عليهم السلام
من خسم
في المحدثات
في الصدقات
قضيض فضل
في القسمة
المفضل
في الشورى
الصواب
كتاب فاطمة
عليها السلام

ودى عثمان من ظهره حتى احدثوا في امره المسلمين ما احدثوا ثاراهم بالاموال وهي لنفسه ودفع منه

اشياء منكرة

في حق الصحابة

فرضه من

حق مات لم يبق

مصحف وضرب

عمر اخوه

وضرب باذر

ونفاه الى الربيع

واسقط القود

عن ابن عمر

الحديث عن الوليد

مع وجوبهما

اقول هذا طعن الخروهمون فاطمة لما طالت المنازعة بينهما في بكرة ابو بكر عليها ما ذكرنا وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتائب يد هافلقها معمرها لها عن سنانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب خوفه ودعت عليه ودخل على ابي بكر وعاصم على ذلك واتقوا على منها ما عن ذلك

قال ودى عثمان من ظهره حتى احدثوا في امره المسلمين ما احدثوا **اقول** هذا طعن على عثمان وهو انه دى اموال المسلمين من ظهره من الفسق والخيانة وقسم الولايات بين اقراره من ذلك كما هو حذره وقال له اذا وليت هذا الامر فلا تسلط الى ابي معيط على رقاب الناس من دق عظم في قوله انه كلف باخا ربه واستعمل الوليد بن عتبة حتى ظهر منه شره بالحكم وحمل بالناس وهو سكران فاستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخبر به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرج مصر حتى ظلم منها اهلها وكان سليمان بن ابي سرج ان يستمر على ولايته من اجل ان ما كتب اليه من امره بقتل محمد بن ابي بكر ودى معاوية الشام فاحدث من الفتن ما احدث **قال** ثاراهم بالاموال **اقول** هذا طعن آخر على عثمان وهو انه كان يؤثر اهل بيته ما قارب الاموال للغيرة من بيت مال المسلمين فانه دفع الى اربعة نفر من قريش اربعمائة الف دينار حيث زعم بيتا من ودفع الى هران الف الف لاجل فتح ارض يقيم من قبله كان يعطى بغداد لا يستحق ولا يعطى الاجابة الى الاقارب **قال** وهو لنفسه **اقول** هذا طعن آخر وهو ان عثمان لم يحى لنفسه عن المسلمين ومنهم من روى ذلك من ان الشرح لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء والثار شرعا سواء **قال** ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة ففرضه من مات واحرق مصحف وضرب عمر اخوه اصابعه ففرضه وضرب باذر ونفاه الى الربيع **اقول** هذا طعن آخر وهو ان عثمان اذ كتب في القضاة ما لا يجوز وجوزهم ما لا يضره بن مسعود حتى مات عند الحراق المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قراءته وقد قال صلى الله عليه واله من اراد يقرم القرآن غصا فليقرم بقرعة ابن عمر وعكر بن مسعود يطعن في عثمان ويكرمه وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافر واستخضر باذر من القام لهوى معاوية وضربه ونفاه الى الربيع مع ان النبي كان مقررا بالهؤلاء القضاة وشكرهم **قال** واسقط القود عن ابن عمر والحديث عن الوليد مع وجوبهما **اقول** هذا طعن آخر وهو ان عثمان كان يسقط الحدود ويطلبها ولا يقيمها لاجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامام فانه لو يقتل عبد الله بن عمر لكان قتل الحرم من بعد اسلامه ولما اولئك من طلبه لا قامة القصاص عليه فلحقه بمعاوية ولما وجب على الوليد بن عتبة

وخذلته العصابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتل الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عييته عن بدر واحد

والبيروني
افضل لكثرة
جهاذ وعظم
بلاده في قبايع
النبي باجمها
ولم يبلغ احد
ودجته في غزاة
وطعد ويوم
الاخر في غير
حين وغيره

هذا الشرب راد ان يقطع عنه نخوة امير المؤمنين وقال لا يبطل حدود الله وانما حاضرا قال
القضاة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتل الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عييته عن بدر واحد
والبيعة اقول هذا مطاعن اخر وكان القضاة يخذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم التذرع
عنه فلو اكلهم باستنفا قبل ذلك الا لما سألهم التاخرون بضرته وقال امير المؤمنين الله
قتله وتركوه بعد القتل ثلثة ايام ولم يدفنه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافرطهم في الحق
لما احابهم من ضرره وعظمه وعابت القضاة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بغيره في المسئلة
الرابعة فان عليا افضل العصابة قال وعليه السداد افضل لكثرة جهاذه وعظم
بلاده في قبايع النبي باجمها ولم يبلغ احد دجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين
وغیرها اقول اختلف الناس هنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة من القضاة ان ابي بكر
افضل من علي وير قال من التابعين الحسن البصري وعمر بن عبيد وهو لختار النظام وابو عثمان
الجبالي وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار وابو ذر وحذيفة من القضاة ان عليا
افضل من علي والتابعين عطاء وجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختار البهادرين كاهه والشيعة باجمهم
وابي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضى القضاة قال ابو علي الجبائي ان مع خبر الطائر
فصل افضل ونحن نقول ان الفضائل اثنان فاستأثر اوبديته وعلي كان اكمل وافضل من باقي
القضاة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها الله الاول ان عليا كان اكثر جهادا وعظما بلدا
في غزوات النبي باجمها ولم يبلغ احد دجته في ذلك منها في غزوة بدر وهي اقل حرب استحل الله
بها المؤمنين لقتلهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبه ثوبان بن
ثم الماص بن سعد بن الماص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعنة بن عدى ثم نوفل بن خويلد وكان
شجاعا وسال النبي ان يكفيرا امره فقتله علي ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف للمشركين والباقي
من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة مسوقين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الزاية في يد
علي ومنها في غزاة احد جمع له الرموز بين القول والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن الطحمة
وكان يسمى بكثرة الكعبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد
حتى قتل تسعة نفر فاغرم المشركون واشتغل المسلمون بالقتال فحمل خالد بن الوليد باصحابه على
النبي فضره بالسيوف والرماح والمحرم حتى غشيها فانهزم الناس عنه سوى علي فقتل اليه
النبي بعد افاقتة وقال له اكفني هؤلاء فنهزم عنه وكان اكثر القتولين من علي ومنها يوم الاحزاب

ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته الرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت القضاة اليه في اكثر الوقايع

بعد غلظهم
وقال انني
افضل من علي
الفضلاء في
جميع العلوة
واخيرهم عليهم
بذلك

وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمر بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فاستع عنه
المسلمون وعلى يوم بارزته والتقى بينهما من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راي استعاهم اذن لهم
وعنه بهامته ودعا له قال حذيفة لما دعي عمر الى المبارزة اجم المسلمون عنه كما فزع ما خلا عليا
فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعله في ذلك اليوم اعظم اجر ام عمل
اصحاب محمد صلى الله عليه واله الى يوم القيمة وكان الضع في ذلك اليوم على يدي علي وقال النبي
الضربة على خير من عبادة الثقلين ونها في غزاة خيبر واشتهر بجهاده فيها غير خفي وفتح الله لهم
على يديه فان التقي حصر حصينهم تسعة عشر يوما وكانت الزاية بيد علي فاصابهم رمدا فلم
التقى الزاية الى ان بكر وانصرف مع جماعة من جنودهم من خباياهم فدفنهم من اللد المعصر
ففعل مثل ذلك فقال لا سلمن الزاية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويجب الله ورسوله كزار
غيره فقال بعلي اثنتون فيل يبرم رمدا فقتل في عيونه ودفع الزاية اليه فقتل مرجا فانه من
اصحابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقتامه وجعله جسر على الخندق وعجزوا وظفروا فقلت
انصرفوا اخذوا بيته و دحاها اذ رعا وكان يذلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى قتله
سبعون رجلا وقال والله ما قتلته باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قتلته بقوة ربانية ومنها
في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فجهل بوبكر من كثرة غمهم وقال لن يغلب
القوم من قلته فانه منوا باجمهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل و
ابوسفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وديعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعبد مصعب بن ابي
لهب فخرج ابو جول فقتله علي فانه من المشركون واقبل المسلمون بعد ذلك النبي فضاوا
العدو وقتلوا على اربعين وانه من الباقون دشمنهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع الماثورة والقروات
المشهورة التي قتلها ارباب السيرة كانت الفضيلة باجمها في ذلك الحلق واذا كان اكثر جهادا كان
افضل من غيره واكثر ثوابا قال ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته الرسول وكثرة استفادته
عنه ورجعت القضاة اليه في اكثر الوقايع بعد غلظهم وقال النبي افضل من علي واستند الفضلاء في
جميع العلوة اليه اخبرهم عليه السلام بذلك اقول هذا هو الوجه الثالث في بيان ان عليا افضل
من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون افضل ما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول انه كان شديدا
الزكاة وخاية قوة الحصن نشا في حجر رسول الله ملازمه مستفيدا منه والرسول كان اكل الناس
وافضلهم ومع حصول القبول لتمام المؤثر الكامل يكون الفعل قوي اتم بالخصوص وقد مارسه

الالهية من صفته وقد قيل العلم في الصفح كالنفس في الحجر بهذا برهان على الثاني ان الصفح بركاته يشبه
 الاحكام عليهم وبقا افي بعضهم بالقطر وكانوا راجعون في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع احد
 منهم في شيء البتة وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر
 ان بعض اليهود عليه فقال له اي الله نعم فقال على العرش فقال لليهود دخلت الارض منه
 حيث اخترت ببعض الامكنة وانصرفت عنه مسنعا يا بالاسلام فلقية على فقال ان الله ابن الالين
 فلا ين له الى اخلكم يا سلم على يدك وسئل عن الكلال والاب فلم يعلم ما يقول حتى اوضح على الجواب
 وسئل عن احكام كثيرة فحكها بهذا الصواب وراجع فيها على فيج الى قوله كما نقل عن ابن اسحاق
 حدة الشرب عن قدامنا انا عليه قوله نعم ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طوعا
 على الذين امنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرم ما امر به وده واستتابته فان تاب فاجله والافتل
 فلم يدرككم بحمد غامره بحمد ثمانين وامرهم بجمع بجنون زنت فردء بقوله رفع القلم عن المجنون حتى
 يفيق فقال لولا على هلك عمر ولدنا امرأة لستة اشهر فامرهم بها فقال ان اقل الحمل ستة اشهر يقبل
 ثم وفصا لرفيعا من وقوله وحمل وفصا له ثلثون شهرا وامرهم حامل فقال على ان كان لك سبيل
 عليها فليس لك عا في بطنها سبيل في اقمتع وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الثالثة قال رسول الله
 في هذا انما على الغفلة يستل العلم وذلك ايضا يدل على افضلية الرابع استناد العلماء باسم اليه فان الحاجة
 مستندة اليه وكذا اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فان ابا الحسن الاشعري عليه السلام على اجمعين
 العترة وكافة المعتزلة اتفقوا على هذا معارفهم منه واهل التفسير يحولوا الى ابن عباس فيروى
 على والفقهاء تنسبون اليه الخواص مع يدهم تنسبون الى اكارهم وهم تلازمة على الخواص انما خبر بذلك
 في عدة مواضع كقوله سلو عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض قال والله لو كسرت لي الوسادة
 لحكمت بين اهل الثور بروتيتهم وبين اهل الزبور بزورهم وبين اهل الانجيل بالنجيلهم وبين اهل
 الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرايع وبالجملة فلم ينقل عن احدين انهما
 ولا عن غيرهم ما ينقل عنه من اصول العلم قال ولقوله وانفسنا اقول هذا هو الوجه الثاني
 الدال على انه افضل من غيره ولقوله قل تعالوا لنعم ببناء ناء وابتاء كروشاء ناء وبتاء كروشاء وانفسنا وانفسكم
 واتفق المفتون كافة ان البناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة
 والانفس اشارة الى علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسهما واحدة فلم يسبق المراد من ذلك الا النساء
 ولا شك ان رسول الله صلى الله عليه واله افضل الناس فساو يترك كل ايضا قال وكثرة سخائه

على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي واعبدهم واحملهم

على غيره اقول هذا وجه رابع يدل على ان عليا افضل من غيره وهو انه كان اسمى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه واله حيث انه جاد بقوة وقوت عياله وبنات طوا وباهوا وياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى ويطيحون الصلح على حب وسكينتنا ويقيموا سيرة وتصدق مرة اخرى بجميع ما يملكه وقد كان عليا حرا وابتعدوا ولم لا غير فصدق بهم ليل ويدبرهم فها راو يدبرهم سزاو يدبرهم علانية فاذل الله تعالى في حقه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سزاو علانية وكان يعمل بالاجرة ويصدق بها ويشد على بطنه ليجر شهده بذلك اعداؤه فضلا عن اوليائه قال معاوية لوملك علي بيتا من تبره بيتا من بنين لا نقذ تبره قبل تبره ولم يخلف شيئا اصله قال يا بضا ويا صفرا غيري غيري وكان يكس سونا لماله يصلي فيها مع ان الدنيا كانت بيده قال وكان ازهد الناس بعد النبي اقول هذا الوجه الخامس ونفريه ان عليا كان ازهد الناس بعد رسول الله فيكون افضل من غيره بيان المقدرة الاولى ما نقل بالثواب عن انه سيد الابدال الير يستند الرجال في معرفة الزهد والتسليك فيه وتزيتب حوال الزياضات وذكر مقامات العارفين وكان اخشن الناس ما كلاله ولبسا ولم يسبق مع لها رط قال عبيد الله بن رافع دخلت يوما عليه فقلبا باختموا فوجدنا في خبز شعير يا بيا مروضاً فاكل منه فقلت يا ابا عبد الله كيف تخمقه فقال اخفت من هذا الولدين بلتانه زيتا ومن هذا شئ اخضر من علي ولم يشا ان يغير غيره ولم يزل احد بعض رجة وكان فعلاه من ليف ووقع قصير مجلد نانه ويا ليف اخرى قل ان يا فان فعل فينا الملح او الخمل فان ترقى فنبات الارض فان ترقى فبلان وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات وطلق للدينيا ثلثا والمقدمة الثانية ظاهرة قال واعبدوا الله هذا وجه سادس وهو ان عليا كان اعبد الناس بعد رسول الله ومنه تعلم الناس صلوة الليل واستغفار من ذنوبه وتزيتب لثاؤا والنفحات وكانت مجتمعة كية البعير لطول سجوده وكان يحافظ على الثانية حتى انه بسط له بين الصفيين قط ليلة الهرة وصلى عليه الثانية والشام يقع بين يديه وصلى الى جوابته كانوا يستخرجون النصول من جوفه في وقت الصلوة لا لتقاته بالكلية الى الله حتى لا يقول القات الى غيره قال واحملهم اقول هذا وجه سابع وهو ان عليا كان احمل الناس بعد رسول الله لم يقابل احدا باسائة نفق عن مران نراحمك بواجل كان شديدا العداوة لعلي وعفي عن عبيد الله بن الزبير لما استاسروا بواجل كان يشتم عليا ظاهرا وقال لم نزل ان زير جلا منا اهل البيت حتى شت عبيد الله وعفي عن سعيدين العاص وكان عدوا لردا كرمعا يشتمها الى المدينة مع عشرين امرأة عقيب عبيد الله وصنع عن اهل البصرة محاربتهم له ولنا حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى

واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا

الشرقية لنتعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم ورفقهم بملك الشريعة فارادوا صحابره ان يفعلوا
 بهم مثل ذلك فنهيم عن ذلك وقال افسحو الهم عن بعض الشريعة ففخذ السيوف ما يفتنه عن ذلك قال
 واشرفهم خلقا **اقول** هذا وجرا من وتقريره ان عليا كان اشرف الناس خلقا واطلقهم رجعا حتى نسب
 عمر الى الذعابة مع شدة باسده وعبثته قال مصعب بن سوحان كان فينا كاحدنا لئن جانب شدة تواضع
 وسهولة رقاد وكنا هاهنا بهما بهما لاسيما لربوط السيف الى واقف على راسه قال عويبة لعيسى بن سعد رحم الله
 ابا حسن فلقد كان حشا بشا اذا فكا همة فقال قيس اما والله لقد كان في ذلك الفكا همة اطلت امة اعيان
 من ذي لبدين قد سئل الطوى تلك هبة للفتوى ليس كما يهابك طفا الشام فيكون افضل من غير
 حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وخطم شجاعته وشدة باسده كثرة حويرة قال
 واقدمهم ايمانا **اقول** هذا وجرا من وتقريره ان عليا كان اقدم الناس ايمانا وروى سلمان
 الفارسي عن النبي انه قال اولكم ودود اهل الكوفة اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وقال انس بعث الله
 النبي يوما الاثنين واسلم علي يوما الثلاثاء وقال رسول الله لفاطمة زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما
 فقال يوما علي المنبرنا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم است قبل ان ابوبكر واسلمت قبل
 ان اسلم وكان ذلك محض من النجابة ولم ينكر عليه احد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين
 يقول انا اول من صلى اول من امن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة الا النبي الله ولا نكران في منزله
 رسول الله صديدا لاختصاصه عظيم الامثال لا وارث له في القدر قط وابوبكر كان جديدا عند محباينا
 لم يبعد عن الاسلام عليه قبل غيره علي وبا لخصوص قد زل قوله ثم واند عشرته الاقرين لا
 يقال ان اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له لا فاقول المقدمتان بمنوعتان اما الاولى فلان
 من علي كان ستة وستين سنة وخمسة وستين والنبي بقي بعد الوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي بقي
 بهذا النبي نحو من ثلثين سنة فيكون سنة وقت زوال الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلثة عشر
 سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما واما الثانية
 فلان الصبي قد يكون رشيدا كما مل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا ولهذا حكمه اوجيفه بصحة
 اسلامه الصبي واذا كان كذلك فاعلم ان الصبي اما اولا فلان الطباع في الصبيات بجولة على جنبا لا بوين
 والميل اليها فاعلم ان الصبي عنهما والتوجه الى الله تعالى يدل على قوة كاله واما ثانيا فلان طبايع الصبيات
 منافية للظفر في الامور العقلية والتشكك ليقب ملازمة للهيبة لله فاعلم ان الصبي عما يلائم
 طبايعه الى ما ينافيه يدل على عظيم مترتبة في الكمال ثبت بذلك ان عليا كان اقدمهم ايمانا فيكون

وانضمهم لسانا واشد لهم كما اكثرهم على اقامته حدود الله واحفظهم للكتاب العزيز ولا يخاره بالغيث

افضل لقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون **قال** وانضمهم لسانا **اقول** هذا
 دليل على شره تقريره ان عليا كان ابلغ الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
 البلاء كافة ان كلامه دون كلامه الخالق وفوق كلامه المخلوق وسبقه في الناس من ان البلاء كافة
 قال معوية ما سئل الفصاحة لم يشر غيره قال بن زبانه حفظ من خطبته مائة خطبة وقال عبد الحميد بن
 يحيى حفظ سبعين خطبة من خطبته **قال** واشد لهم راي **اقول** هذا دليل على شره تقريره
 ان عليا كان اشد الناس يا بعد رسول الله واجودهم قديرا واعزهم تميزا بالامور ومواقعها وهو الذي
 اشار على عمر بالخلف عن حبال الرعدة الفرس من بئس قوايه واشاد على عثمان بما فيه صلاحه صلاح
 المسلمين الخالف الحق قتل فيكون افضل من غيره **قال** واكثرهم حرصا على اقامته حدود الله صلى الله عليه وآله
اقول هذا وجه ثاني عشر تقريره ان عليا كان اكثر الناس حرصا على اقامته حدود الله صلى الله عليه وآله
 في ذلك احداهم لم يلتفت الى قرابة بل كان شديدا لسياسة خشيها في ذات الله تعالى لم يراف ابن عمر
 ولا اخاه ونقصه او ميلة بن جبرير ودجور بن عبد الله الجبل واصلب جماعة وقطع الخوارج ولم يلتفت لم
 يساوه في ذلك احد من الصحابة فيكون افضل من غيره **قال** واحفظهم للكتاب العزيز **اقول**
 هذا وجه ثالث عشر وهو ان عليا كان يحفظ كتاب الله تعالى عهدا لزمول ولم يكن احد يحفظه فهو
 اول من جمعه ونقل الجهر هو راقه تاخر عن البصرة بسبب اشتغال الجميع بالقران العظيم فامتلأ القراء يستندون
 قرايمهم اليه كما دعي عن ابى العلاء وعاصم وغيرهما لانهم يرجعون الى ابى عبد الرحمن السلمي هو نزيله
 فيكون افضل من غيره **قال** ولا يخاره بالغيث **اقول** هذا وجه رابع عشر تقريره ان عليا
 اخبر بالغيث في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وذلك
 كما خاره يقتل في الشدة ولم يجد احدا به بين القتل والاهل كما كذبت فاعتبرهم حتى وجدوا وثق
 قيصه ووجدوا على كنفه مسلعة كنف المرافة عليها شر محبذ كنف مع جذبهما ويرجع كنفه مع تركها وقال
 له اصحابه ان اهل القهقران قد عبروا فقال له يعبروا فاعبروه مرة ثانية فقال له يعبروا فقال له يعبروا فقال له يعبروا
 عبد الله الا ذكرك في قصران وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقا له قال فلما وصلنا الفحل فخرج محمد بن
 واقف يا اخا الا ذكرك في قصران لا امر ذلك يدل على اطلاع علي في ضميره واخبر عليه السلام يقتل نفسه في غمر
 رمضان وبولائه الحجاج وانتقامه ويقطع يد جبرير بن مسعود ورجله واصلب على جذع ففعل به ذلك في ايام
 معاوية ويصلب تيم بن العمار على ابعثر من حريش عاشر عشرة وراه النخلة التي يصلب على جذعها وكان
 كما قال ويدمج قبره في حجر الحجاج وقيل له قد مات خالد بن عظمه وادى الفقه فقال لميت ولا يموت حتى

٤ واستجابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقراءة والاخوة ووجوب المحبة

يقود ميثق خذالة صاحب لوائه حبيب بن حار فقام رجل من تحت المنبر قال والله اني لك لحب وانا
حبيب قال يا ك ان تحملها وتحملها قد دخل بها من هذا الباب وحي الى باب الفيل فلما باث بن
زيد عمر بن سعد الى الحسين جمل على مقدمة خالدا وجيب صاحب ابيه فصار بها حتى دخل المسجد من باب
الفيل وقال يوما على المنبر ما وني قبل ان تغدوني فوالله لا يشاؤني من فترة تضل ما نرتفعك مائة
الافنا تكم بنا عها وسابقتها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كفي راسي والحج من طاعة
شعر فقال لقد حدثني خليلي بما سئلت عنوا على كل طاعة شرفي راسك ملكا يلعنك وعلى كل طاعة
شرفي بحيث شيطان يستقر في بيتك لئلا يقتل ابن رسول الله فلما كان من امر الحسين
ما كان نولي قتله والا حاديت في ذلك اكثر من ان تحصى فقلها الخالفه الموائف **قال واستجابة**
دعائه اقول هذا جرحه خامس عشر وتقريره ان عليا كان مستجاب الدعوة سرية دون غيره
من الصحابة فيكون افضل منهم وتقريرا للمقدمة الاولى ما نقل بالثواتر عن في ذلك كما دعا على دينه
ارطاة فقال اللهم فلت يسر باع دينه بالذنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليك
رحمت فاخطا عقله وانهم لميران برقع اخباره الى عوفية فانكروا فقال ان كنت كاذبا فاعلم الله بصرك
فحق قبل اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهدا ثني عشر رجلا من الانصار
وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين
كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضرب به بياض او جريح لا يواديه العامة فصار ابرصا وكثر زيد
بن ارقم فذهب بصره وغيره ذلك من الوافيع المشهورة **قال وظهور المعجزات عنه اقول** هذا وجه
سادس عشر وتقريره انه ظهرت منه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة
ذلك فيكون افضل منهم **قال واختصاصه بالقراءة اقول** هذا جرحه سابع عشر وهو ان
عليا كان اقرب الناس الى رسول الله فيكون افضل من غيره ولانه كان هاشميا فيكون افضل لغو
ان الله اصطفى من ولد اسمعيل وريثا واصطفى من فريش هاشميا **قال والاخوة اقول** هذا
وجه ثامن عشر وهو ان نبينا واخي بين الصحابة وقرن كل شخص الى ما ناله في الشرف والفضيلة
عليه استكدره فسا لهن سبب لك فقال انك اخيت بين الصحابة وجعلتني متفقا فقال رسول
الاتوضان تكون اخي وصي وخليفتي من بعدك فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون
افضل منهم **قال ووجوب المحبة اقول** هذا جرحه تاسع عشر وتقريره ان عليا كان محبة
ومودته واجبة دون غيره من دون الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الاولى انه

كان اولي القربى فيكون موذنه واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم قل لا اسئلكم عليه اجر الا المودة في القربى قال
 والشوق قول هذا جرحه وعشرون وتقريره ان عليا اختص بفضيلة النبوة لرسول الله دون غيره من الصحابة
 فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو وليه وجبريل وصالح المؤمنين
 وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي والمولى هنا هو لا صولا ثم القد المستر
 بين الله ثم وجبريل وجعله ثالثا لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله ثم ان الله هو وليه
قال ومساواة الانبياء **اقول** هذا وجه احدى وعشرين وتقريره ان عليا كان مساويا
 للانبياء المتقدمين فيكون افضل من غيرهم من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل افضل بين
 المقدمة الاولى ما رواه البيهقي عن النبي انه قال من احبنا ينظر الى ادنى علمه والى نوح في قنوا
 والى ابراهيم في حمله والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فليست في علي بن ابي طالب **قال**
 وخبر الطائرو المنزل والغدير وغيرها **اقول** هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره ان النبي اخبر في
 مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادته كاله على غيره ونص على امامته منها ما ورد في خبر الطبر وهو انه
 قال اللهم انني باحب خلقك اليك يا كل موسى من هذا الطير جاء علي فاكلمه في رواية اللهم ادخل
 الى احب اهل الارض اليك رواه الفخر سعد بن زبني وقاصم ابورافع مولى رسول الله وابن عباس مولى
 ابو جعفر الاسكافي وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انة افضل من غيره وادعى ابو عبد الله شهرته
 هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواترا ومنها خبر المنزل وهو قوله انت
 مني بمنزلة هود من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هود افضل اهل زمانه عند اخيه فكذلك علي
 عند محمد ومنها خبر الغدير وهو قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ونصر
 من نصره واخذل من اخذله وادخلوه معكم كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاول في القربى
 واذا كان علي اولى من كل احد بالتحريف في نفسه كان افضل منهم قطعا اعترض بعضهم على هذا الجواز
 ان يكون المراد به الولاء لا تروقه مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارث فقال له علي انت مولاي
 فقال انا مولى رسول الله ولست بمولاه فبلغ ذلك رسول الله وقال كنت مولاه فعلي مولاه والحوادث
 من وجوه الاذلة ما ذكره ابو عبد الله البصري هو انه لا اختصاص لعلي بالولاء دون غيره من اقباب النبي
 فلا يجوز حمل على هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضا وهو ان عمر قال له بعد هذا حديث هذا لك
 اصيبت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قالت لانصار بعد ذلك يا مولاي فلا يجوز حمل على الولاء
 الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله انت ولي منكرها فصركم ومنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم

ملاحظات

والنقل المتواتر على الاحد عشر ولو جوب العصمة وانتقامها عن غيرهم وجوب الكمال لانهم

من الابرار الا انه على بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم واهله فاطمة بنت سدين هاشم ومنها
 الصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل لمرئها فانه زوج سيده النساء وعش وان شارك في كونه ختنا
 لرسول الله الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بناته وكان من الميزة والقربى قلبا لرسول مبلغا
 عظيما وكان يعظمها حتى انه اذا جاءها لم يقبل عليها بفساء احد ذلك وقال رسول الله
 سيده نساء العالمين بالجنة رابع وعقد منهن فاطمة عليها السلام ومنها الاولا ولم يحصل لاحد من
 المسلمين مثل ولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام اما من سيدها شباب
 اهل الجنة وكان حب رسول الله لها في الغاية حتى انه يطاؤها ليركبها ويبيع لها ثم اولد كل
 منها عليهما السلام اولاد بلغوا في الشرف الى الغاية فان الحسن والحسين والاشعث وعبد الله
 الحسن المشي والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين مثل زين العابدين والباقر الصادق والكاظم
 والرضا والجاد والهادي والعسكري وقد تشرعوا من العلم والفضل والزهد والترك شيئا عظيما
 حق ان الفضل من المشايخ كانوا يفتحون بمحمد بن عليهم السلام فابوزيد البطايع كانوا يفتحون بآية
 الله المآل لدار جعفر الصادق ومعه الكرمي سلم على يد الرضا وكان بواب اوده الى مات وكان
 اكثر لفظ لآية يفتحون بالانتساب اليهم في العلم فان ما لكان اذا سئل في الذب عن سئل له وجوب
 التايل يقبل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه
 لاستفيد منه فخص بلبس اغمر ثيابه ويطيب جلوسه على منزله وهذا الله تعالى افاد في شيئا استقام
 ابو جعفر من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون
 على افضل منهم **المسئلة الثامنة** في امامة باقى الائمة عليهم السلام **قال** والنقل
 المتواتر على الاحد عشر ولو جوب العصمة وانتقامها عن غيرهم وجود الكمال لانهم **اقول** لما
 بين ان الامام بعد رسول الله هو على بن ابي طالب شرع في امامته باقى الائمة الاحد عشر وهم الحسن
 بن علي ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد
 بن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم
 الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول النقل المتواتر من الشيعة
 خلفا من سلف فانه يدل على امامته كل واحد من هؤلاء بالتصديق ونقل الخلق من ذلك من غير
 متعذرة تارة على الاجمال او تحصيل التفاصيل كما روى عنه متواترا انه قال الحسين هذا ابى ما بين اما
 اخوا ما بوا ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار وروى الخالف عن سرفق قال بينا نحن

هذا ما ينبغي
 الخلفاء

عاجز على كثرة دعائهم فنفقه المقصد الثاني في المعاد والوعود والوعيد وما يتصل بذلك حكم

المشاكل واحد
والسمع والسمع
امكان التماثل
والكثرة وجوب
الحالة واختلاف
المتغيرات
منوعة

الحال

جاء المعاد

عند عبد الله بن مسعود يقول لنا شاب هل هذا ليكم نبيكم كذا تكون من بعد خلقه قال انك
لحدث السن وان هذا ما سألني احد عنهم هذا لينا نبينا ان يكون بعد اثني عشر خلقه عدة نبي
في اسر اهل الجبر الثاني قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجاب
فتبينت المعصية لهم والارواح الزمان من المعصوم قد بينا استحالة الوجوه الثالث ان الكمالات
النفسانية والبدنية راجعها موجودة في كل واحد من كل واحد كما هو كامل في نفسه كذا هو وكل غيره وذلك
يدل على استحقاقه الرئاسة لما تراه افضل من كل واحد في زمانه ويخرج عقلا تقديم الفضول
على المناضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا بهان في المسئلة الثانية
في احكام الخلقين قال عاجز على كثرة دعائهم فنفقه المقصد الثالث في الحاربي لعل كذا
النبي يا علي حربك حربي لا شك في كثرة من حارب النبي واما دعائهم فنفقه المقصد الثالث في الحاربي لعل كذا
فهم من حكم بكفرهم لانهم دعوا ما علم بثبوتهم من الذين ضرورية وهو النقص لعل كذا على ما شتم مع
تواتره وذهبوا عن انهم فسقته هو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على احوال ثلثة احدها انهم خلقت
في النار لعدة استحقاقهم الجحيم الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه
ابن تيمية وجعلته من علامات انهم يخرجون من النار لعدة الكفر لوجب الخلود ولا يدخلون الجنة
لعدة الايمان المقتضى استحقاق الثواب قال المقصد الثاني في المعاد والوعيد
والوعيد وما يتصل بذلك حكم المشايخ واحد والسمع والسمع على امكان التماثل اقول في هذا المقصد
مسائل المسئلة الاولى في امكان خلق عالم اخر واعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة
فلاجل ذلك صددها في اول المقصد فداخلة في ذلك اطلاق المليون عليه خالفه في الاول
واخرج المليون بالسمع اما العقل فتقول العالم المائل لهذا العالم يمكن الوجود لان هذا العالم
يمكن الوجود حكم المشايخ واحد فلما كان هذا العالم يمكن الحكم على الاخر بالامكان واليهذا البقاء
اشار بقوله حكم المشايخ واحد اما السمع فقوله قد وليس الذي خلق السموات الارض قباده على
ان يخلق شلهم بل هو مخلوق العليم قال والكثرة وجوب الحالة واختلاف المتغيرات منوعة
اقول هذا اشارة الى ما اخرج الاول بل على امتناع خلق عالم اخر وتفرقه من وجهين الاول
انه لو وجد عالم اخر لكان كذا في الشكل الطبيعي فان تلكا لكانا وتباينتا الزوال والخلود والحر
لان وجوب الكثرة في العالم الثاني سلمنا لكن لا فوجوب خلده لا مكانا راسا الثاني في نحن بعض
واحدة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم اخر في نار وارض غيرهما فان طالبت امكنة هذا العالم

والامكان يعطى جواز المدرك التمتع ولعليه ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قضية اراهيم

لزم مفسرهما ما يما والاختلفا في مقتضياتها والجواب ان لا يجوز ان يكون العالم
مختلفا في الثاني لعدم إمكان الجوزان يكون المكانان طبيعيتين لهما فهذه ما خطرتا في تطبيق كل واحد عليهما
المسئلة الثانية في صحة المدخل في العالم قال **والامكان يعطى جواز المدخل** اقول
اختلفنا في ان العالم هل يقع عدمه ام لا قد ذهب المليون اجمع الى ذلك لاسيما في وضع منه
القدماء واختلفوا في ذهب قورنهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينا خطأ
وبرهنا على عدمه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب لانهم الى ان الامتناع باعتبار الوجود لان
العالم معلول علته واجبه لوجود فلا يمكن عدمه الا بعد علة يستحيل عدمه واجبه لوجود ونحن قد بينا
خطأهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذمينا لكرامته والحاجز الى اسفاله عدم
العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث ولان الاجسام لا تقتضي بذاتها ولا بالفاعل ان شانهم
الايجاد لا الاعداد ولا في في العقل بين نوع الفعل وبين فعل المدخل ولا عند الاجسام لا تتردد وجوده
اعدا له للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واولوية الحادث بالتحلق بالسبب مشتركة
وبكبريته باطلا لا امتناع اجتماع المشلين وباستنادهما لجمع بين التقيضين باطلا لا متناه على تقدير
القول بعد دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشروط لعود الكلام عليه فهو خطأ فان الاعداد
يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليها لا امتياز واقع بين نوع الفعل وفعل المدخل سئلنا لكن لا
يجوز ان يعد بوجود المدخل ويكون اولى باعدامه ان كان سبب الاولوية مجهولا سئلنا لكن لا يجوز ان
الجموعا صديقا في غير رايه بوجودها الله سبحانه لا محالة فاذا اراد العرف امتنع الجموعا و دليل المعنى
على مطلوبين صحة المدخل على الجميع وهو اننا بيننا ان العالم ممكن الوجود في مستقبل نقلا الى الامتناع
والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده **المسئلة الثالثة** في وقوع المدخل في كونه **قال**
والتمتع دل عليه اقول يدل على وقوع المدخل التمتع وهو قوله هو الاول والاخر قوله كل شيء في الله
الا وجهه تعالى في كل من عليهما فان وقوع الاحكام على الغناء وانما الخلاف في كيفية وقوعها **قال**
ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قضية اراهيم **اقول** المحققون على امتناع اعادة المدخل في
البرهان على وجوب المعاد وهما قد بينا ان الله تعالى في هذا العالم في ذلك ظاهر المناقضة في المعنى
مراده من الاعداد لما في غير المكلفين وهم من لا يجب اعادته فلا اعتبار به اذ لا يجب اعادته في غير اعيان
بالكثرة ولا يعاد انما المكلف الذي يجب اعادته فقد تناول المعنى مع الاعداد يتفرق في اجزاء اشياء
في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بعينه اذ غير متفق بلو يقال

بحث مختصر المدخل
على العالم

بحث مختصر
المدخل

واشبات الفناء غير مقول لأنه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر لا انتفاء الاولويه

انه ما لك بالنظر الى انه اذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر الى انه لا يجب له الوجود فلا يوجد ولا يوجد الا
للواجب بذاته وبغيره فهو هالك بالنظر الى انه فاذا فرق اجزائه كان هو الله فاذا اراد الله اعادة
جميع تلك الاجزاء والفعا كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قوله في سؤال ابراهيم عن كيفية
الاحياء للموتى انه لا يحول الموق في دار التكليف انما الاحياء يقع في الآخرة فقال عن كيفية ذلك الاثنا
وهو يشمل على السؤال عن جميع المقدسات التي يفعلها الله تعالى في حقهم لنفخ الروح فامر الله تعالى
باخذاربيت من الطير وقطعها وتقرق اجزائها وخرج بعض الاجزاء ببعض تفرقها ووضعها على الحبثال
ثم يدعوها فلما دعاها ميثرا لله تعالى اجزاء كل طير عن الاخر وجميع اجزاء كل طير وقرعها عن الاجزاء الاخرى
حق كلمت البينة التي كانت عليها ان لا تم احياءها ولم يعد الله تعالى تلك الاجزاء فكذلك في المكلف
هذا ما فهمنا من قوله كما في قصة ابراهيم فهذا هو كيفية الاعداد **وقال** واشبات الفناء غير مقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر **قوله** لما ذكر المذهب الحق في كيفية الاعداد
شرح في جلال مذهب الخافقين في ذلك واعلم ان من جمله من خالف في كيفية الاعداد من المعتزلة فذهبوا الى
ان الاعداد ليس هو التفرق بل الخروج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجواهر ضدًا هو الفناء وقد اختلفوا
فيهم على ثلاثة اقوال احدها قال بن الاخشيد ان الفناء ليس بتخريف ولا قيام بالهزيمة الا انه يكون حاصلًا
في جهة معينة فاذا احدث الله تعالى فيها عدتها بجواهرها باسمها الثاني قال بن النجاشي ان الله يحدث في كل
جوهرة فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عد الجوهرة في الزمان الثاني في جملة ما يما بالحل الثالث قال ابو علي في
ومن تابعهما ان الفناء يحدث في محل فينتفي بجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فقال ابو هاشم وفاقه الفناء
الى ان الفناء الواحد كان في عدد كل الجواهر ذهب ابو علي واصحابه الى ان لكل جوهرة فناء ومضاد لا يكون
ذلك الفناء في عدد غيراذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير فهو في ضد بطلان الفناء
ان قام بذاته كان جوهرا اذ معنى الجوهرة ذلك فلا يكون ضد الجوهرة ان كان غير قائم بذاته ترك ان عرضا
اذ هو معناه فيكون حاله في جوهرة ما ابتداء او بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيًا
لجوهرة **وقال** وانتفاء الاولويه **أقول** يفهم من هذا الكلام ان احدهما قائم دليل تاز على
امتناع قيام الفناء بالجوهرة وتقريره ان نقول لو كان الفناء قابلا بالجوهرة لكان عرضا لا في نفسه ولم يكن
افضاء له لنفي محله اولى من اقتضاء محله لتغيره بل كان انتفاء هذا المحل الى المحل اولى اذ منع الفناء دخول
الفناء الاخر في الوجود مع امكان عدمه له اولى من اعدام التجدد للفناء الباقي وبالحضور ان كان محله
لرالثا قائم دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضد الجواهر لم يكن اعدا

ولا يستلزم انقلابا بحقيق في الله واثبات بقاءه لا في محل يستلزم التجميع من غير مرجح واجتماع التقيضين

وايثبات في المحل
يستلزم توقف
الشيء على نفسه
اما ابتداء
او بواسطة

الجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم قال
ولا يستلزم انقلابا بحقيق في الله **اقول** القول بالبقاء يستلزم احدا من محالين احدهما
انقلابا بحقيق في الثاني الشيء وكل مستلزم للحال فانه محال قطعاً اما استحالة الامر في نظامها
بيان الملازمة فلا ان البقاء اما ان يكون واجبا لوجود ذاته او ممكن الوجود والضممان باطلان اما
الاول فلا انه قد كان معدوما والا لوجودها لم يقصر وجوده ذلك يعطى امكانه واما الثاني فلا انه
يصح عليه لعدمه لا يمكن إمكانه ان كان له كذا متعاقبا لكان محال ذلك يستلزم انقلابا بحقيق وان كانت بسبب
الفاعل بطل اصله ليكبر وان كان بوجوب صدق الخبر في الله هذا ما حصلناه من هذا الكلام **قال** واثبات
بقاءه لا في محل يستلزم التجميع من غير مرجح واجتماع التقيضين **اقول** ذهب قوم منهم ابن شيبان
ان الجوهر باق بقاءه موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمحال هذا المذهب ايضا
باستلزامه المرجح وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما التجميع من غير مرجح والثاني اجتماع التقيضين
والذي يحظر لنا في تقرير ذلك امران احدهما ان نقول بالبقاء اما جوهر وعرض التضمين باطلان فالقول
باطل اما الاول فلا تلو كان جوهره لم يكن جملته شرطا للجوهر الخواص من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما
شرطا لصاحبه فهو دور ولا يكون احدهما شرطا للآخر وهو المطلوب واما الثاني فلا تلو كان عرضا فايما بذاته
لزم اجتماع التقيضين اذا العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قابلا لان في محل كونه عرضا لزم
ما ذكرناه الثاني ان يقال بالبقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والتضمين باطلان اما الاول فلا تلو
بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم جواز عدمه وذلك جمع بين التقيضين واما الثاني فلا تلو
عدمه في وقت دون آخر فتجميع من غير مرجح لا استحالة استناده الى ذاته والا لكان ممنوع الوجود مع امكانه
وذلك جمع بين التقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد ولا الى الجان مشه في الجوهر **قال** بذلك هنا
مع استحالة تفرق الجوهر تجميع من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزمان يكون البقاء بقاء نفيلس
احدهما يكونه وقتا للآخر اولى من العكس ذلك تجميع من غير مرجح **قال** واثبات في المحل يستلزم
توقفا لشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب جماعة من الاشاعرة والكثير الى ان الجوهر
يبقى بقاءه قائم بها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانتهى الجواهر والمحال باطل ذلك باستلزامه
توقفا لشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره ان حصول البقاء في المحل
يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما
ان يكون هو البقاء او معلوله ويستلزم من الاول توقفا لشيء على نفسه بتدنا

ودرجا بقاء الوعد والحكمة يقتضون وجبا لبعث والضرورة قاضية بثبوت الجحش من دين التوسيع امكانه

لا يجب اعادة

الاجزاء

واصل المكلف

ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه ذلك يقتضي توقفه على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن
حل كلامه عليه المسئلة الرابعة ترى وجبا العاد الجحش قال ودوجبا بقاء الوعد
والحكمة يقتضون وجبا لبعث والضرورة قاضية بثبوت الجحش من دين التوسيع امكانه اقول
اختلف الناس في ما ذهبوا لاويل الى نفي العاد الجحش واطبق المليون عليه استدلاله على وجوب
العاد بطريقين الاول ان الله تعالى وعده بالثواب وتوعده بالعقاب مع مشاهد الموت للمكلفين فوجب
القول بوجوبه لم يحصل الوفاء بوعده ووعيد الله ان الله تعالى تكلف فعله الا لو ذلك لفسد التوكل
والعوض الا لكان ظاهرا لما في الله من ذلك علوا كبيرا فاما قد بينا حكمته ثم ولا ينبغي ان الثواب هو
انما يصل الى المكلف في الآخرة لا تنقضاء ما في الدنيا واستدل على ثبوت المسألة الجحش بانها امر موكو
بالضرورة من دين التوكل والقرآن دل عليه بما يات كثير من انه ممكن فوجب المصير اليه وانما قلنا بانه
ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة قال ولا يجب اعادة
خواصل المكلف اقول اختلف الناس في المكلف ما هو على مذهبنا على ما عرفت منها قول من يقتضون
ان المكلف هو النفس المحمودة وهو مذهب لاويل والنصارى التشاخيصة والقرآن من لا شاعرة
وابن الهيثم من الكرامية وجعلته من الامامية والصومرية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف
هو اجزاء اصلية وفيها البدن لا ينطبق اليها الزيادة والنقصان وما يقع على الاجزاء المضافة
اليها اذ عرفت هذا فنقول الواجب في العاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية لا النفس المحمودة مع اجزاء
الاصلية انما الاجزاء المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بغيرها عن هذا هذا الكلام الجواب
عن اعتراض الفلاسفة على العاد الجحش وقيل ان انسانا لو اكل الخبز واعيدت باجرائه فان اعيدت
اجزاء الغذاء الى الاول عد الثاني وان اعيدت الى الثاني عد الاول وايضا ان يعيد الله جميع الاجزاء
البدنية الحاصلة من اول العمر الى اخره او القدر الحاصل له عند موته والفتا بطلان اما الاول
فلان البدن دائما في التحلل والاستحلاف فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية لانه
قد يتحلل من اجزاءه فيصير اجزاءا غير اجزاءه ثم ياكلها ذلك الانسان فيصير جزءا من اجزاءه من اجزاءه
العضو الذي كانت اجزاءه اولا فاذا اعيد اجزاء كل عضو الى عضو لم يحصل ذلك الجحش جزءا من العضو
وهو صحيح وانما الثاني فلانه قد يطبع المبدع ان يركب من اجزاءه بعضها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويصير في
اجزاء اخرى فاذا اعيدت تلك الاجزاء بغيرها واصابها على الطاعة لم ياصل الحق الا غير مستحقة
وقيل لوجوب احد هو ان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غير ما لا يكون خواصل

وعدا انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها وهدام الحيوة مع الاخران وقوليد البدن من غير التوالد

من غيره لو اعتدى بها فاذا اعيدت جعلت اجرا اصلية لما كانت اصلية له ولا في تلك الاجزاء وهي
التي تقاد وهي باقية من اول العمر الى اخره **قال** وعدا انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها وهدام
الحيوة مع الاخران وقوليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادا **اقول** اجماع الاكابر
على امتناع المعاد الجسماني بوجوه احدها ان التمتع قد دل على انشأ الكواكب وانحراف الافلاك وذلك في
الثاني ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عمل الكثرة الثالث ان دوام الاخر
مع بقاء الحيوة مع الرابع ان قولد الافلاك من قتل الاحياء من غير قولد البدن باطل الخامس ان القوى
الجسمانية متناهية في القول بدوامها فبطلت الجنة بقوله التناهي لوجوبها لكل واحد وان هذه
استبعادا تاما لان الافلاك فانها حادثة على ما تقدمنا فلا يمكن انخرافها كما يمكن عدوها وكذا الحصول
لجنة فوق الافلاك ودوام انحراف الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه قد دل على كل مقدور فيمكن استحالته
الى اجزاء نارية ثم يبدوها الله ثم هكذا دايما ان تولد يمكن كما في ادوالات القوى الجسمانية قد لا يتناهيها
ان كانت واسطة في التناهي **المسئلة الخامسة** في الثواب والعقاب **قال** وليستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب المندوب وفعل هذا القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب
كله والضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يفيح الا
اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا **اقول** المدح قول ينبغي عن ارتفاع حال الغير مع نفسه
الى ارتفاعه والثواب هو الترفع المحض المقارن للتعظيم والاحلال له الذي هو قول ينبغي عن ابيضاع حال
الغير مع قصده والعقاب هو الضم والستحق للعقاب للاستحقاق والمدح والثواب يستحقان بفعل
الواجب فعل المندوب وفعل هذا القبيح وهو التوك له على مذهب من يثبت التوك في هذا والاخلال
بالقبيح ومنع اوجه جماعة من المعترلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح بالواجب صار
الى ذلك لان المكلف يتبع خلقه من اخذوا التوك الذي هو فعل الضد وهو ما ذكره المفسران في القول
يستحسنون فدل الخلل بالواجبان لم يتصور وانهم فضلا كما يستحسنون فدل على فعل القبيح واعلم
انه بشرط في استحقاق الضم على المدح او الثواب فقام الواجب لوجوبه او لوجوبه بكونه المندوب
يفعله لندبه او لوجبه تدينه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه تركه فيجب اوجبه ذلك والاخلال بالقبيح
لكونه اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب والمندوب لم يتركها لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليه ما وكذا
لو ترك بالقبيح لم يتركه من لذة اغيها لم يستحق المدح والثواب الدليل على استحقاق الثواب بفعل
الطاعة انها مشقة قد ازعمها الله ضام الى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلما وعبثا وهو قبيح لا يصلح

تناهي القوى

الجسمانية

استبعادا

وليستحق الثواب

والمدح بفعل

الواجب المندوب

وفعل هذا القبيح

والاخلال به

بشرط فعل

هذا القبيح

الواجب لوجوبه

والمندوب

كله والضد لانه

ترك القبيح

والاخلال به

بشرط فعل

هذا القبيح

الواجب لوجوبه

والمندوب

كله والضد لانه

ترك القبيح

والاخلال به

بشرط فعل

هذا القبيح

الواجب لوجوبه

والمندوب

كله والضد لانه

وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتغالها على اللطف ولذلك لا تتمتع ولا استبعاد

في اجتماع
 الاستحقاقين
 باختيارين
 وإيجاب الشقة
 في شكر النعم
 في حبس القضاء
 العقل مع
 العمل بنظر
 في استحقاق الثواب
 كون الفعل
 للمكلف الاختيار
 شاقا ولا يشترط
 رفع اليد على
 فصل الطاعة ولا
 تنفاد الشق
 لما قبلنا
 فعل الوجه

عن الحكمي وإن كان لغرض مما الاضرار وهو ظلم وأما التثني وهو ما أن يصح الابتداء به أولا والاول باطل والا
الزم البعث في التكليف الثاني هو المطلوب ذلك التثني هو المستحق بالطاعة المقارن للتثني والاحلال
فانه يقيم الابتداء بذلك لان عظيم من لا يستحق فيه **قال** وكذا يستحق العقاب الذي يفضل القبيح
والاحلال بالواجب لا شأنا على اللطف ولذا لا التثني **اقول** كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب
فكذا المعصية وهي فعل القبيح والاحلال بالواجب لا شأنا على سبب الاستحقاق العقاب بجميع عقوبات
كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقرره ان العقاب لطيف اللطف وليما ما الصغر فلا المكلف اذا غرت
ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يستعد عن فعلها ويقر بها ليعمل على فعل خذها وهو معلوم قطعا واما الكبر
فقد تقدمت اثباته وهو الذي ذهب اليه باقي المدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي اذا غرت
هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاحلال بالواجب لا يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب بل مقتضى لذلك هو
فعل القبيح او فعل ضد الواجب هو تركه وقد تقدمت في ذلك **قال** ولا استحقاق اجزاء الاستحقاق
باعتبارين **اقول** هذا جواب مخبر من منع كون الاحلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم وقدر
انه لو كان ذلك سببا والاحلال بالقيح سبب للمدح لكان المكلف اذا خلا من الامر من سخطا للذم
والمدح ولجواب الاستبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين في ذلك على احدهما ويصح على الاخر كما اذا فعل
طاعة بعض اعضائه ومعصية الاخر **قال** وايجابا للمشقة في شكر المنعم **اقول** ذهبوا الى ان
البحر الى ان هذه الشكايه يجب شكر المنعم فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع واما
الثواب فنقل عن اهل هذه ذهب جماعة من العدلية المخالف هذا القول واجه المصطلح ابطا له باقية فيج
عند العقلاء ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه وجوب عليه شكره ومدحه على تلك النعمة من غير ايصال
ثواب اليه ويعدون ذلك نقضا في المنعم ونفسونه الى ان يوافق ذلك فيج لا يصدر من الحكمي نوجب القول
باستحقاق الثواب **قال** ولتقصاء العقل مع الجهل **اقول** هذا دليل ثان على ابطال قول
البحر وتقرره ان المعتكدين بهم يجوزون بوجوب شكر المنعم اذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل
ان العقل لا يدرك الشكايه الشرعيه وجب القول بكونها ليست شكر **قال** في شرط في استحقاق
الثواب كون الفعل المكلف والاحلال شاقا ولا يشترط دفع الشكر في فعل الطاعة ولا انتفاء النفع عنها
ذا فعل الوجه **اقول** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به بالواجب والابتداء
شاقا وكون الاحلال القبيح شاقا اذا اقتصر بالاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفاء تنق العقبة
لا استحقاق لا يشترط دفع الشكر في فعل الطاعة فان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب قد وجدت

ويجب قران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم المضروب باستحقاقها مع فعل موجبها ويجب واهما

منفكة عنها في حالة الفعل يستحيل ان يكون نادوا عليه فمضى المدة مشطى بقاء استحقاق الثواب
وكذا لا ينزط في الثواب عما لنفع العاجل اذ اوصى المكلف بوجوب الجود والوجوب والندب والندب المستلزم
المسألة ست في صفات الثواب العقاب **قال** يجب قران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم المضروب باستحقاقها مع فعل موجبها **اقول** ذهب المعتزلة الى ان الثواب يقع عظيم مستحق يقابل
التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقابل الاهانة واجتواط وجوب قران التعظيم بالثواب والاقران
الاهانة بالعقاب باقاضا بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح
وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستحقاق **قال** ويجب واهما لا شتما له على
اللطيفة ولدوام المدح والذم وحصول نقيضهما لولا **اقول** ذهب المعتزلة
الى ان الثواب والعقاب دائما واختلف في العلم به واهما بل هو عتلى او مضمون ذهبت
المعتزلة الى انه عتلى وذهبت المرجية الى انه سمعي واجتج المصنف على واهما بوجوه احدهما
ان العلم به واهما الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويصد عن المعصية وذلك ضروري وان
كان كل كان لطفا واللف واجبا ما في الثاني ان الذم والمدح دائمان وقت لا يحسن مدح
الطبع وذرهما العاجل اذ لا يظهر منه نية على فاضل لهما مملوكا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة
والمعصية محكم الدائم فيجب امر الثواب العقاب لا بد من احد المعولين يستلزم دما مفعول الاطلاق العبد يكون اقمة
احكم الدائم الثاني ان الثواب لو كان منقطعاً يحصل لصاحبه الا لم ينقطع عود لو كان العقاب
يحصل لصاحبه الشدة بانقطاع عود ذلك ينافي في الثواب العقاب لا عما لم ينقطع عود لو كان العقاب
من كذا المصنف وحصول نقيضهما في نقيض الثواب العقاب لولا ما يولاهما **قال** ويجب
خلو صهما والا لكان الثواب نقصا لاسن العوض والتفضل على فقد حصوله فيها وهو دخل في بالثواب
اقول يجب خلو ص الثواب العقاب لاسن الثواب فلا تله لولا ذلك لكان العوض التفضل
اكمل من لا يفيحوز فلو صهما عن الشواب مع يكون الثواب نقصا وجده وانه غير جائز اما العقاب فلا تله
ادخل في الزحف فيكون لهما **قال** وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا زيد من مرتبة ويبلغ سرورهم
في الشكر الحدة انتفاء المشقة وغناهم بالثواب بنى مشقة ترك القبايح واهل النار ليحزنوا في
القيوم **اقول** لما ذكرنا الثواب خالصا عن الشواب ودد عليهم ان اهل الجنة يتفاضلون في الدرجات
والا فنقصوا شامدا من هو اعظم ثوابا حصل له التميز بقصر رتبة عن رتبة اهل الجنة في العبادة وايضا
فانه يجب عليهم الشكر نعم الله لهم والا لخلل بالقبائح وفي ذلك مشقة ولحوب عن الاول ان شهوة كل

لا شتما له على
اللطيفة ولدوا
المدح والذم
نقيضهما
ولحصول
لولا ويجب
خلو صهما والا
لكان الثواب
نقصا لاسن
العوض والتفضل
على فقد حصوله
فيما هو واهما
في باب الزحف
وكل ذي مرتبة
في الجنة لا يطلب
الا زيد من مرتبة
ويبلغ سرورهم
في الشكر الحدة
انتفاء المشقة
وغناهم بالثواب
بنى مشقة ترك
القبايح واهل النار
ليحزنوا في
القيوم

ويجوز توقف الثواب بشرطه واللا يشيا العارف بالله خاصة وهو مشروط بالموافاة لقوله ثم لنشركت

بشرطه
لنشركت
من
عن
بشرطه
لاستلزام
الظلم والقول
تتم من بعد
مقال دقة
خيريره

مكلف مقصود على حاصله لا يفتقر لفقد الازيد لعدا اشتراطه وعن الشافعي انه يبلغ سرورهم بالثواب على التمسك بالمشقة معه وانما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فهو ما لا يترتب عليه من الثواب متناقص عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة انما اصل الثواب قائم بل هو ان الضل ما يجب عليهم وتوكل القبيح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالتحقق الاجزاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب ايضاً قال ويجوز توقف الثواب على شرطه واللا يشيا العارف بالله خاصة اقول ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفاً على شرط ومنه اخرون والاقول هو الحق والدليل عليه انه لو كان ذلك لكان العارف بالله قد صدق ما به عند نظر في المعجزة وعد قصد بقدر البقي والبال باطل فكذلك المتقدمان المشروطان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها لقوله يتوقف الثواب على طاعة من حيث انما به من لم يصدق بالثبوت حيث لم ينظر في معجزته قال وهو مشروط بالموافاة لقوله لنشركت ليجب على كل وقوله ومن يرتدد منكم عن دينه فاعلم ان الله قد بلغ منكم ان الثواب المستحقان في وقت وجود الطاعة والمصيبة باطلوا القول بالموافاة وقال اخرون انما يستحقان في الدار الآخرة وقال اخرون انما يستحقان حال الاجترار وقال اخرون انما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله انه يوافق الطاعة ثابتة الى حال الموت والآخره استحق بها الثواب في الحال وكذا المصيبة وان كان في علمه تعالى ان يرتبط الظلم او يتوب من المصيبة قبل الموافاة لم يستحق الثواب لا العقاب بهما استدلالاً على القول بالموافاة بقوله لنشركت ليجب على كل وقوله ومن يرتدد منكم عن دينه فاعلم وهو كما قرأوا في كتابه تعالى انهم لم يقرروا ان نقول انما ان يكون المراد بالاحباط ما تكون الدل باطلا في أصله وان الثواب يسقط بعد بؤته وان الكفر باطله والاولان باطلان اما الاول لا يترفع بطلان الشرك ولا يترفع بؤته وانما يقعان في المستقبل بالاول يطل الشافعي واما الثالث فلا ياتي من بطلان التخليط المستلزم السابح بترغ الاحباط والتكفير قال والاحباط باطل لا يستلزم الظلم والقول فمن يدل مقال دقة خيريره اقول اختلفت الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاجزاء والتكفير به معناها ان المكلف يسقط ثوابه بالمقدمة بالمصيبة المتأخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعة المتأخرة ونفاها المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخرة يسقط المتقدم بغيره على حاله وقال ابو هاشم انه يتبقى الاقل بالاكثرو ويتبقى من الاكثرو بالاول ما سواه ويتبقى الزايد مستحقاً وهذا هو الموزنة ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لان من اساء وطاع

مقال دقة
الاحباط

ولعل الأولوية إذا كان الاخر صفيا وحصول المتناقضين مع الشاوية والكافر محمد وعذاب صاحب الكبيرة

ينقطع لا يستحق
الثواب بايما
ولنبحر عند
العقلاء

وكانت مساوته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيئ وان تساويا
يكون مساويا لمن يصد عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقولنا في رجل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا يفتاء بوعده ووعيدك **قَالَ** ولعلنا لم نؤتيه الا الاخر
صفيا وحصول المتناقضين مع الشاوية **قَالَ** هذا دليل على ابطال قولنا في هاشم بالموازنة
ونقريه انا اذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب ليس سقاط
لحكمنا الخمسين من العقاب الخمسة من الثواب ولي من الاخرى فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبي انا
يسقط شي منهما وهو المظهر لو فرضنا انه فضل خمسة اجزاء من الثواب خمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدول استحالته لصيرورة المعدول المغلوب غالباً ومثولان
تقارنا لزم وجودهما معاً لان وجود كل منهما ينفي وجود الاخر فيلزم وجودهما على عدم مساو ذلك مع بين
التقضيين **المسألة الثامنة** في انقطاع عذاب صاحب الكبار **قَالَ** والكافر محمد وعقلاء
صاحب الكبيرة ينقطع لا يستحقه الثواب بايما به ولنبحر عند العقلاء **قَالَ** اجمع المسلمون
كافة على ان عذاب الكافر مفيد لا ينقطع واختلافوا في اصحاب الكبار من المسلمين فالوعيدية على انه
كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابهم منقطع وبغيت فيهم
صغرة الصغيرة والكبيرة من الدين اما الصغيرة فيقال على وجه منها ما يقال بالاضافة الى الطاعة
فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة وهي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في
كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك ان
يزيد نارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية ونارة ينقص لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة الى
تلك الطاعة على الاطلاق بل يفيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف
بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله يختلف كما قال ثم لا يسوي منكم من اتفق من
قبل الفتح وقاتل ومنهم ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان
عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى فمنها ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلمها بمعنى ارتفاع
ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلمها في كل وقت وهذا هو الذي يطبق العلماء عليه الكبيرة يقال على وجه
مقابل لهذه الوجه اذ عرفت هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكبار منقطع والذليل عليه جهان
الاول انه يستحق الثواب للذام بايما به لقوله ثم من يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم ايضا الجزم
فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يعذر الثواب العقاب هو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق

حاشا لنقطع عذاب اصحاب
الكبار

اللعنة على من سار له ودام العقاب فحقن الكافر والعفو واقع لا يتم حقه ثم لجأنا سقاطه ولا ضرر عليه

بلايمان داي على ما تقدم له بالعكس وهو المردود في جميع محال الشك لا يكون من عبادة الله ثم مدة عمره بانواع
الغرائب اليه ثم يصرف في نوع معينة واحدة مع بقا ما يانه غلدا في الشاكرين له ثم مدة عمره
وذلك الشيخ **عن العقلة قال** والنعميات متارة ودام العقاب فحقن الكافر **اقول** هذا
اشارة الى الجواب عن حج الوجدية واحتموا بالنقل والعقل اما النقل فالايات الدالة على خلوه من كونه
ضمير صير الله ورسوله ويعد حدوده يدخله فادخلها في قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات واما العقل فما تقدم من العقاب الثواب يجزى واما
الجواب عن الشفع التام والاتباع العفو والتقصيص بالحق اما بتاويل الخلود بالبقاء المتناول وان لم
يكن دايما وعن العقل بان دامت العقاب فحقن الكافر واما غيرهم فلا **المسئلة الثالثة** سمعت
في جواز العفو **قال** والعفو واقع لا نه حقه ثم لجأنا سقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر الشاكرين
اسقاطه ولا نه احتيا **اقول** ذهب جماعة معتزلة بقدا الى ان العفو جاز ينقلا وغيره جاز سمعا و
البصيرقون الى جواز سمعا وهو الحق واستدل المصنف بوجوه ثلثة الاول ان العقاب حق الله تعالى
يجزى تركه المقدسات ظاهرا في الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحق وكلما
كان كل كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضرر بكونه ماعدا العفو في تركه فقط لانه قد غنى بذاته
عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضرورية **قال** والشفع **اقول** هذا دليل الوفوع
سمعا وهو الايات الدالة على العفو لقوله فان الله لا يفران يشرك به ويفر ما دون ذلك لم يشر
فاما ان يكون هذا الحكم مع التوبة او بدونها والاول بطلان الشرك يفتر مع التوبة فتعذر الثالث
وايض المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الاية المعصية التي يجب غفرانها لان الواجب
يعلق بالمشيئة فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الاية الى معصية لا يجب غفرانها وكقوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى يدل على محال اذ العرض كما يقال ضربت زيداعلى عصىا
او لا جل عصىا نه وهو غير مراد هنا قطعا فتبين الاول وايضا فانه قد نطق في كتابه العزيز بان عفو
راجع المسلمون عليه لا يستعمله اسقاط العقاب عن الغاصب **المسئلة الرابعة** اشترق في الشفاعة **قال**
والاجماع على الشفاعة ففيل لزيادة المنافع ولا يبطل منافع **اقول** انشقت لعدا على
بثوت الشفاعة للثبوت وعليه قوله ثم عسى ان يبعثك ربك مقام محمودا قيل انه الشفاعة
واختلفوا فقالوا لو عيدينه انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ذهب
القضية الى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وبطلان الله الاول بان

الشافعية ولا تسمع
والاجماع على
الشفاعة ففيل
لزيادة المنافع
ولا يبطل منها
في حقه
بجواب النعم

بجواب الشفاعة

ونفى المطامع لا يستلزم نفي الحجاب باقى السمعيات متاولة بالكفا دفعيل في اسقاط المضار والمحذور

الشفاعه لو كانت في زياده المنافع لا غير كتناشاعين في النقي عليه لسد مخرج نطلب له من الله قله
علو الدرجات والثالى بط فاعلان الشافع اعلى من المنفع فيه فالتمه مثله **قال** ونفى المطامع
لا يستلزم نفي الحجاب باقى السمعيات متاولة بالكفار **اقول** هذا اشارة الى الجواب من استدلال
على ان الشفاعه قائمه في زياده المنافع وقد استدلو بوجوه الاول قوله بهما الظالمين من جهم ولا منفع
يطام نفى الله قبول الشفاعه من الظالمين والفاسق قاله والجواب انه قد نفى الشفع المطامع ونحن نقول به
لانته ليس في الاخره شفع يطام لان المطامع فوق المطيع والله قد ترك موجودا واحدا فوقه ولا ينفذ
الشفيع المطامع نفى الشفع الحجاب سألنا لكن لم يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جميعا بل الادلة
الثانيه قوله بهما الظالمين من انصاره ولو شفع في الفاسق لكان ناصر الدلائل الثالث قوله بهما ولا ينفعها
يوم ولا يقرع نفس عن نفس شيئا ولا تنفعهم شفاعه الشافعين والجواب عن هذه الايات كلها انها مختصة
بالكفار جميعا بل الادلة الرابعه قوله في الاصل لا تنفع نفى شفاعه الملائكة عن غير المرئيه
الله تعالى والفاسق غير ترضى والجواب لان ام الفاسق غير ترضى بل هو مرضى بالله تعالى ايماننا **قال**
وقيل في اسقاط المضار والمحذور مدد الشفاعه فيها وبثوث الثاني له لقوله ادخوت شفاعي لاهل الكفا
من امته **اقول** هذا هو المذهب الثاني الذي حكاه اولا وهو ان الشفاعه في اسقاط المضار
بين الماء تطلق على المعين معا كما قول تنفع فلان في فلان اذ الطلب في زياده منافع واسقاط معاصي
وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعه بالجنة الثاني اعني اسقاط المضار ثابته للنقي لقوله
ادخوت شفاعي لاهل الكبار من امته وهذا حديث مشهور **المسئله الحادي عشر** في وجوب
التوبه **قال** والتوبه واجبه لدفعها الضرر ولوجوب التذ على كل مبيح او اخلال بالواجب **اقول**
التوبه هي التذ على المعصية لكونها معصية والفر على ترك المعادة في المستقبل لان ترك الفر يكسب
نفى الضرر وهو واجبه بالاجماع لكن باختلاف اذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب من الكبار والمعاصي
كبار وللمعتزلة فيها ذلك ولا يجب من الصغار والمعاصي منها انها صغار وقال اخون انها لا تجب من ذوق
تاب عنها من قبل وقال اخون انها تجب من كل صغير كبير من المعاصي والاخلال بالواجب سواء تاب عنها
قبل ولم يذب وقد استدلل المع على وجوبها بامر من الاول انها داخلة للفر الذي هو العقاب والنجس
ودفع الضرر واجبه الثانيه انما سلم قطعاً وجوب التذ على التبيح والاخلال بالواجب ذاعرت هذا فنقول
انها يجب على كل ذنب لانها يجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بالواجب لكونه كذلك هذا عا
في كل ذنب اخلال بالواجب **قال** ويدعم على التبيح للفر والا لا تنفع التوبه وخوف النار ان كان

الشفاعة فيها
وبثوث الثاني
له لقوله ادخوت
شفاعي لاهل
الكبار من امته
والتوبه واجبه
لدفعها الضرر
ولوجوب التذ
على كل مبيح
او اخلال
بالواجب
يد
على التبيح
والا لا تنفع
التوبه وخوف
النار ان
كانت
جائزاً

من صحت
لقرينة

الغاية ممكن وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب لو اعتقد في

الغاية ممكن وكذا الاخلال بالواجب **قول** يجب على المكاتب ان يند على القبيح ليعجزوا ان يند
على ترك المعاودة اليه اذ لو لا ذلك لا تنقث التوبة من العمية حفظا للسلامة من تدبره
بحيث لا يقتل عند الناس فان مثل هذا لا يمد قوبة لا تنقأ المشاهدة وانما الثابت
خوفا من المتأذيان كان الخوف من التأذي الغاية في توبته بمنتهى اثمه لو لا خوف
الناس لم يندب فكذلك لا يصح منه التوبة لانها ليس توبة عن القبيح ليعجزوا
طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يند عليه لانه فيج وغير عقاب التأذي فلا يصح
لما ندم عليه ان كان فيه خوف التأذي فلا يصح وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لا تتر اخلال بالواجب
وعنه على فعل الواجب المستقبل لاجل كونه اخلال بالواجب فهو قبة مجزئة وان كان خوفا من الناس
او من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم يصح توبته والا لكان صحيحة ولهذا ان المسوق لو اعتد
الى المظلم ولا لاجل آسائه تدبر لمخوف من عقوبة السلطان لم يقبل العفو وعذره **قال** فلا يصح من
البعض ولا يتم القياس على الواجب **قول** اختلف شيخ المعتزلة متافدا صبا بهاشم الى ان القدر
لا يصح من قبيح دون قبيح وذهابا على الجواز ذلك والمط استدل على انه يجب ان يهاشم باننا قد بينا
انه يجب ان يند على القبيح ليعجزوا ولا ذلك لم يكن مقبولا على ما تقدم والقبيح حاصل في الجميع فلو تأ
من قبيح دون قبيح كلف ذلك من كونه تابعا عندنا ليعجزوا بل لا يخرى يوجد في ذلك دون فزاد حتى ابو
عليه يانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب التالي فلو قلنا
مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح ليعجزوا كما يجب عليه فعل الواجب ليجوز به ولو لم يكن
اشترك القبايح في قبح عند التوبة من بعض القبايح دون بعض لزم اشتراك الواجبات في الوجوب
عند صحة الاتيان بواجب دون واجب خروا ما بطلان التالي فبالاجماع اذا اختلف في صحة الوصول
من اخل بالعموم واجاب بهاشم بالفرق بين ترك القبيح ليعجزوا وفعل الواجب ليجوز به بالعموم والاد
دون الثاني فان من قال لا اكل الزمانة لمخوفها فانه لا يقدر على اكل كل حرام ولا تحاد اجمعة في المنع
ولو اكل الزمانة لمخوفها لم يلزم ان يقتل كل رمانة حرامتها فافترقا واليه اشارة المط ولا يتم
القياس على الواجب الا يتم قياس ترك القبيح ليعجزوا على فعل الواجب ليجوز به **قال** ولو اعتقد فيه
الحسن لصحت التوبة **اقول** قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح اذا اعتقدنا ثابته بفعل القبايح
حسنه وثاب عما يصحده قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح ليعجزوا ولهذا
اذا تاب الخالي عن الزمانة يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحا لانه لا يستقد به كان فيصدق

وكذا المستحق التحقيق ان ترجح الداعي الى التذعن عن البعض بيعت عليه خاضعون اشرك الداعي

انه تابع للبيع لغيره قال وكذا المستحق اقول اذا كان هناك ضلان احدهما
عظم الغصب والاخر صغير وهو مستحق بالشبهة اليه حتى لا يكون معتدا به ويكون وجوده بالنسبة الى
العظم كعدمه حتى تابع فاعل القبيح من العظم فانه يقبل وتبرئ مثله لان الانسان اذا قتل له
غيوه وكسره قلنا ثم تابع اعظم التذعن على قتل الولد دون كسر العظم فانه يقبل وتبرئ ولا يبيح القتل
بكره العلم ان كان لا بد من ان يتد على جميع اساسه وكان كسر العظم اصل الولد لا يبيح ساءة فكذا العزم قال
والتحقيق ان ترجح الداعي الى التذعن على البعض بيعت عليه خاضعون اشرك الداعي على التذعن كافي للدواعي
الفصل ولو اشرك الترجيح اسره وبيع التذعن فلا يبيع التذعن بغيره ولا كل امير المؤمنين ولا ولا ده عليهم السلام
وهو ان التوبة لا يفتح عن بعض دون بعض والا لزم حكم بقاء الكفر على التائب منه الغيم على ضيقه
اقول المتأخر عن تقريره كلاما رواها ثم ذكر التحقيق في هذا تقريره ان نقول الحق انه يجوز التوبة
عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعي ويتحقق بحسب التصرف فاذا ترجح الداعي في الفعل
اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يترجح فاعل القبيح ود اعينه الى التذعن عن بعض القبيح دون بعض
وان كانت القبيح مشتركة في الداعي الذي يدعو الى التذعن عليها وذلك بان يقرن ببعض القبيح
قوانين زائدة كعظم الذنب وكثرة الزواجر عند الشاع عندا لعقابه عند ضلوه ولا يقرن هذا القبيح
ببعض القبيح فلا يتد عليها وهذا كافي دواعي الفعل فان الافعال كثيرة قد يشترك في الدواعي
ثم روي صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقرن
به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى التذعن فيقرن ببعض القبيح زيادة
الدواعي الى التذعن عليه فيترجح لاجلها الداعي الى التذعن على ذلك البعض ولو اشتركت القبيح في قوة
الدواعي اشتركت في وقوع التذعن ولم يصح التذعن على البعض دون الاخر على هذا ينبغي ان يحمل كلا
امير المؤمنين على ذلك لا ولا ده كالمصنف وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبة عن بعض
القبيح دون بعض لانه لو لا ذلك لوزعوا الاجماع والتالي بما قلناه مثله بيان الملازمة ان
الكافر اذا تاب عن كفره هو مسلم وهو مقيم على الكذب فانما يحكمه باسلامه ويقبل توبته من الكفر
اذا تاب الثاني من الاجماع لا اتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه الا في الاول هو المطلق وقد التزم
ابوها ثم استحقاقه عقاب الكفر عند قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه
المسئلة الثانية عشر في مسامحة التوبة قال والذين ان كان في حقه قبيح
كفره التذعن والغرم في الاخلال بالواجب عتلت حكمه في قضاؤه وقضائه وعدها وان كان

التذعن على
القبيح لغيره
كافي للدواعي
الى الفعل ولو
اشرك الترجيح
اشركه وبيع
التذعن على
البعض بيعت
عليه خاضعون
اشرك الداعي
على التذعن
كافي للدواعي
الفصل ولو
اشرك الترجيح
اسره وبيع
التذعن فلا
يبيع التذعن
بغيره ولا
كل امير
مؤمنين ولا
ولا ده عليهم
السلام وهو
ان التوبة لا
يفتح عن بعض
دون بعض لان
الافعال تقع
بحسب الدواعي
ويتحقق بحسب
التصرف فاذا
ترجح الداعي
في الفعل اذا
عرفت هذا
فنقول يجوز
ان يترجح فاعل
القبيح ود اعينه
الى التذعن عن
بعض القبيح
دون بعض وان
كانت القبيح
مشتركة في
الداعي الذي
يدعو الى
التذعن عليها
ذلك بان يقرن
ببعض القبيح
قوانين زائدة
كعظم الذنب
وكثرة الزواجر
عند الشاع
عند ضلوه ولا
يقرن هذا
القبيح ببعض
القبيح فلا
يتد عليها
وهذا كافي
دواعي الفعل
فان الافعال
كثيرة قد
يشترك في
الدواعي
ثم روي
صاحب
الدواعي
بعض تلك
الافعال على
بعض بان
يترجح
دواعيه الى
ذلك الفعل
بما يقرن
به من
زيادة
الدواعي
فلا
استبعاد
في كون
قبح
الفعل
داعيا
الى
التذعن
فيقرن
ببعض
القبيح
زيادة
الدواعي
الى
التذعن
عليه
فيترجح
للاجلها
الداعي
الى
التذعن
على
ذلك
البعض
ولو
اشتركت
القبيح
في
قوة
الدواعي
اشتركت
في
وقوع
التذعن
ولم
يصح
التذعن
على
البعض
دون
الاخر
على
هذا
ينبغي
ان
يحمل
كلا
امير
مؤمنين
على
ذلك
لا
ولا
ده
كالمصنف
وغيره
عليهم
السلام
حيث
نقل
عنهم
نفى
تصحيح
التوبة
عن
بعض
القبيح
دون
بعض
لانه
لو
لا
ذلك
لوزعوا
الاجماع
والتالي
بما
قلناه
مثله
بيان
الملازمة
ان
الكافر
اذا
تاب
عن
كفره
هو
مسلم
وهو
مقيم
على
الكذب
فانما
يحكمه
باسلامه
ويقبل
توبته
من
الكفر
اذا
تاب
الثاني
من
الاجماع
لا
اتفاق
المسلمين
على
اجراء
احكام
المسلمين
عليه
الا
في
الاول
هو
المطلق
وقد
التزم
ابوها
ثم
استحقاقه
عقاب
الكفر
عند
قبول
توبته
واسلامه
لكن
لا
يمتنع
اطلاق
اسم
الاسلام
عليه
المسئلة
الثانية
عشر
في
مسامحة
التوبة
قال
والذين
ان
كان
في
حقه
قبيح
كفره
التذعن
والغرم
في
الاخلال
بالواجب
عتلت
حكمه
في
قضاؤه
وقضائه
وعدها
وان
كان

في حق ادعى استتبع ايصاله ان كان ظاهرا او العزم عليه مع التعدد والارشاد ان كان ضللا ولا ليس

ذلك جزء
ويجب الاعتذار
الى الغتاب
مع بلوغه
وفي ايجاب
التفصيل
الذكر
اشكال وفي
وجوب التجديد
ايضا اشكال

في حق ادعى استتبع ايصاله ان كان ظاهرا او العزم عليه مع التعدد والارشاد ان كان ضللا ولا ولي ذلك
جزء **اقول** التوبة اما ان يكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة او يتعلق به حق الادنى و
الاول اما ان يكون من فعل صحيح كشرب الخمر والزنا والوحدان وجوب كزك الزكوة والصلاة فالاول
يكفي في التوبة منه التوبة عليه العزم على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف حكمه بحسب القواني
الشريعة فمنه ما لا بد مع التوبة من ضلاد اكا لزكوة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة ومنه ما
يقطان عنك الميدين وهذا الاخير يكفي فيه التذكرة والعزم على ترك المعادة كما في فعل الفحيم واما
ما يتعلق به حق الادنى فيجب فيه الخروج اليه من كل مكان ان كان حذاف وان كان قصاصا وجب الخروج
اليه منه بان يسله نفسه الى اولياء المقتول فاما ان يقتلوه او يفوقوه بالدية او يهدونهم او يراون
في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليقض منه في ذلك المعضول المسحق من الحق عليه او الورثة
وان كان اضلا لا يجب ارشاد من اضله ووجوه اما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك في
اعلم ان هذه التاويل ليست اجزاء من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالبعثات
كان ذلك انقضاء للتوبة من جهة المعقولات ترك التبعية لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة غائب
منه بل يسقط العقاب يكون ترك القيام بالبعثات بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها نعم
الثابت اذا فعل التبعية بعد اتمام توبته كان ذلك دلا على صدق التوبة وان لم يقم
بها امكن جعله دلا على عدم صحة التوبة **قال** ويجب الاعتذار الى الغتاب مع بلوغه **اقول**
الغتاب اما ان يكون قد بلغه اغتصابه او لا ويلزم على الفاعل للغبية والاول لا يعتذر عنه اليه
لانه اوصل اليه ضرر من التعم فوجب عليه الاعتذار عنوا التوبة عليه في الثاني لا يلزم الاعتذار
ولا الاستحلال منه لانه لم يفعل به الما وفي كل القسمين يجب التوبة لله تعالى لحالته
النهي والعزم على ترك المعادة **قال** وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال **اقول**
ذهب قاضي القضاة الى ان الثابت ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل
واحد منهما مفضلا وان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كان مجمل لا يملك بعضها على
التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن الفضل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال
واستشكل المصنف ايجاب التفصيل مع الذكر لا مكان الاجراء بالتذكرة على كل صحيح وقع منه وان لم
ينكره مفضلا **قال** وفي وجوب التجديد ايضا اشكال **اقول** اذا تاب المكلف

وكذا العلل مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لا نهاتد

ينفع محبطة
ولولا لا تنفع
الفرق بين
التقدم والتأخر
ولا الاختصاص
ولا يتقبل في
الآخر لا تنفع
الشرط

معية نذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال ابو علي نعم بناء على ان المكلف القادر يقدر
لا ينفك عن الضدين اما الفعل والترك فنحن ذكر المكسية اما ان يكون ناسعا عليه او مصيرا
عليها والثاني فيجب الاول وقال ابو هاشم لا يجب لجواز خلق القادر بقدره عليها فما جازاته اذا
ذكرها لم يند عليه ولا يتمي إليها ولا يتبع بها قال **دك** للعلل مع العلة **اقول**
اذا قل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه التند على المعلول وعلى العلة او
عليهما امثاله الرأى اذ روى قبل الاصابة قال الشيخ يجب التند على الاصابة لا فاعلى القبيح
وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب قال قاضى القضاة يجب عليه
تدسان احدهما على الرأى لا نه فيجب والثاني على كونه مولد فيجب ولا يجوز ان يند على المعلول
لان التند على القبيح انما هو لتقبحه وقبل وجوده لا فيجب **قال** ووجوب سقوط العقاب بها
اقول الماء استشكل وجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس يتفوا على سقوط العقاب
بالثوبة اختلفوا فقال المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقال المرجعية ان الله تعالى
يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على حمة الوجوب احيق المعتزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب
اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والثاني بط اجماعا فالعقوبة مثله بيان الشرطية ان
التكليف انما يحسن للتعريض للنفع ووجوب العقاب قطعا لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط
العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون
التكليف قبيحا الشان من اساء الغنم واعتذر اليه بانواع الاعتذرات وعرضه عن الافلاخ
عن تلك الاساءة بالكلية فان العقلاء يذعنون المظلوم اذا عذر بعد ذلك ولجواب عن الاول
انه لا تم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو وزيادة الثواب سلنا لكن يمنع
عدم اجتماع الاستحقاقين لان عقاب لئاسق عندنا منقطع وعن الثاني يمنع من قبح التند
سلنا لكن يمنع المساواة بين الشاهد والغائب اما المرجعية فقد احتجوا بان لا وجوب سقوط العقاب
لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها او لاسما باطلان اما الاول فلان من اساء الى غير
بانواع الاساءة واعظمها اكتمل الاول او ذهب الاموال فزاعذوا اليه فانه لا يجب قبول عنده
واما الثاني فلما بينا من ابطال النحاط **المسئلة** الثالث عشر في باقي المباحث
المتعلقة بالتوبة **قال** والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لا نهاتد فيجب محبطة ولولا
لا تنفع الفرق بين التقدم والتأخر ولا الاختصاص ولا يتقبل في الآخر لا تنفع الشرط **اقول**

وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه

اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها اذا توفرت سقطت العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي بها توفرت سقطت العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال اخرون انها يسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدلوا على الاول بوجوه الاول ان التوبة فقد يقع بحجة بغير ثواب كتوبة المخارج من الزنا فاته يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدر التوبة على المعصية وتاخرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان الثابت عن المعاصي اذا كفر ونسق اسقط عنها العقاب الثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة باولى من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض شران المعاصي عن جهة المخالف وتقررها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعايير وفي الدار الآخرة وارجح ان ثوابها اذا توفرت الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان يقع ندما على القبيح ليعجز

المسئلة الرابعة عشر في عذاب القبر والميزان والاضراط قال وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه **اقول** نقل عن خوارائه انك عذاب القبر لا يجرى على خلافه وقد استدلوا بما كانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يعمل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع منه التكليف كانه قطع يد السارق كما قال نعم فافعلوا ايديكم جوارحكم كما لا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خيري في الدنيا وقال نعم ونحن نترقب ان يصيبكم الله بعذاب عظيم وحكي نعم في كتابه اهلك الفرق الذين كذبوه واذا كان ممكنا والله نعم قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم تميتكم ثم يحييكم ثم انتم اليه ترجعون فانكروا الرجوع بعد الموت وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى قالوا ربنا امثنا اثنتين وارجيتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فانكروا موتين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيايين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر ولم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه لكل لا وغيره حتى لا يتكلم وقل انما اخبروا عن الاحيايين الذين عرفوا الله نعم فيه ما ضرورة فاحدهما في الاخرى وطنا عقب قوله بقوله فاعترفنا بذنوبنا وقال تعالى في حق ال فرعون الثائر يرضون

بحديث عذاب القبر

وسائر السمعيات من الميزان والضراط والحساب وتطيرا الكتب بمكنته دل الشفع على ثبوتها

عليها غدا وعشيا ويوم تقوم الساعة وهذا نص في الباب **قال** وسائر السمعيات
من الميزان والضراط والحساب وتطيرا الكتب بمكنته دل الشفع على ثبوتها **أقول**
أحوال القيمة من الميزان والضراط والحساب وتطيرا الكتب بمكنته وقد أخبر الله تعالى
بوقوعهما فوجب لشذوبق بها لكن اختلافوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المعتزلة أنه يوضع
ميزان حقيقته له كفتان يوزن به ما بين من حال المكلفين في ذلك الوقت لا هل الموقف
انما ان يوضع كتابا اطلاعات في كفة النجوى ويوضع كتابا المعاصي في كفة الشر ويجعل رجلا أحدهما
مليلا أحد الخاتين وانجمن ذلك لورد الميزان معما ولا اصل في الكلام تحقيقه مع امكانها
وقال عباد وجماعة من البصريين واخرون من البغداديين المراد بالموازن العدل دون حقيقة
واقعا الضراط فقد قيل ان في الآخرة طريقين احدهما في الجنة يهدي الله تعالى اهل الجنة
اليها والاخرى الى النار يهدي الله تعالى اهل النار اليها كما قال تعالى في اهل الجنة
سيعديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عزها لهم قال في اهل النار فاخذوهم على
صراط النجم وفيل ان هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المروءة عليه ويكون ادق من
الشعر واحدا من الشيف فاهل الجنة يمزون عليه لا يفتهم خوف ولا غم والكفار يمزون
عليه عقوبة لهم وزيادة وخوفهم فاذا بلغ كل واحد الى مستقره من النار سقط من ذلك الضراط
قال والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متنازلة **أقول**
اختلفنا ثلثا من ان الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن ام لا فذهب جماعة الى الاول وهو
قول ابي علي وذهب ابو هاشم والقاضي الى انهما غير مخلوقين اجمع الاولون بقوله تعالى اعدت
للمتقين اعدت للكافرين يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة عند حاجتك الماوى وجنة
الماوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء اجمع ابو هاشم يقول تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي على القول
تعالى اكلها اديم واجواب دوا اما الاكل اشارة الى دوام المأكول لا يتوعد بعينه دوا مخلق اما
واكل الجنة يعني بالاكل الا انه تعالى يخلق مثلها واهلاكها هو اخروج عن الانتفاع ولا
ربيب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فيبقى هالكه بهذا المعنى المشتمل
الحاشية عشر في الايمان والاحكام **قال** والايمان التصديق بالقلب واللسان
ولا يكفي الاول لقوله تعالى ومجدوا بها واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله

والسمع دل
على ان الجنة
مخلوقة
والنار مخلوقة
الآن والمعارضات
متنازلة ولا يثبت
التصديق بالقلب
واللسان ولا يكفي
الاول لقوله
تعالى ومجدوا بها
والثاني لقوله
تعالى واستيقنتها
انفسهم ونحوه
ولا يكفي الثاني
لقوله تعالى
واستيقنتها
انفسهم ونحوه
ولا يكفي الثاني
لقوله تعالى
واستيقنتها
انفسهم ونحوه

قل لم تؤمنوا بالكفر إلا أنما مع الضد وبدون أنفسكم **قوله** طاعة الله الخ لايمان به والافتاء الكفر والافاسق

لوجود حدة فيه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعاً والألزام خلا الواقع والاخلال بحكمته تعالى

قل لم تؤمنوا **أقول** اختلف الناس في الايمان على وجه كثير ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره العلماء عبارة عن الصديق بالقلب واللسان معاً ولا يكون أحدهما غير الآخر فانه غير كاف لقوله ثم واستيقنتهما أنفسهم وقوله ثم فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فثبت لهم المعرفة والكفر وأما الصديق اللسان فانه غير كاف أيضاً لقوله ثم قالت الاعراب انما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا المسلمين لا شك ان اولئك الاعراب صدقوا بالستهم **قال** والكفر عند الايمان انما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفق انهما والايان والكفر في اللغة هو الثغيب وفي العرف الشترج هو عدم الايمان انما مع الضد بان يصعد فساد ما هو شرط في الايمان او يدون الضد كالشك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقاً وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفق في اللغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واختفاء الكفر **قال** والافاسق مؤمن لوجود حدة

فيه **أقول** اختلف الناس مهنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافراً بتواضع بين المنزلةين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر فتمت وقالت الخوارج انه كافر ولكن ما ذهب اليه المصنف وهو مذهب الامامية والمرجئة واصحاب الحديث وجماعة الاشعرية الى انه مؤمن والدليل عليه ان هذا المؤمن وهو المصدق بعلمه ولسانه في جميع ما جاء النبي به موجود فيه فيكون مؤمناً **المسئلة السادسة عشر** في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قال** والامر بالمعروف اجبه كذا النبي عن المنكر وبالمندوب سمعاً والألزام هو خلاف الواقع والاخلال بحكمته تعالى **أقول**

الامر بالمعروف وهو القول للذل على العمل على الطاعة او نفس محل على الطاعة او اداة وقوعها من الامور والشعور المنكر والشعور من فعل العاصي والقول المقضي لذلك وكراهة وقوعها او ثقلها ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان او القلب لاخير يجب مطابقة الاول فانهما مشروطان بما باق وهما يجبان سمعاً وعقلاً اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انها يجبان سمعاً للقرآن والسنة والاجماع واخرون ذهبوا الى وجوبهما عقلاً واستدل المصنف على اطال الثاني بانهما لوجبا عقلاً لزم احداً لمرتين وهو اما خلافاً للواقع والاخلال بحكمته تعالى والثاني يصحبه بطاقتة مثله ميان الملازمة انهما لوجبا عقلاً لوجبه على الله تعالى

جملة الامور المنكر والمندوب

وشرطهما علم فاعليهما بالوجه وتجاوز التاثير وانتفاء المفسدة

فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه ثم
لكان اما فاعلا لهما فكان يلزم وقوع الموقوف قطعاً لانه تعالى يحكم
المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لانه تعالى يمنع المكلفين منه هذا خلا
ما هو الواقع في الخارج واما غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب وذلك مع لما ثبت
من حكمته تعالى قال

وانتفاء المفسدة أقول شرايط الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر ثلثة الاول ان يعرف الامر والنهي وجه الفعل فيعرف

ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر بالمنكر ونهي

عن المعروف والتاثير فيجوز التاثير فلو عرف ان امره

ونهيته لا يؤثر فيجب الثالث انتفاء المفسدة فلو

عرف او غلب علو ضده حصول مفسدة له او لبعض

اخوانه في امره ونهيته سقط وجوبهما دفعا

الضرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا

الكتاب ونحن نسأل الله تعالى

ان يجعله ذخرا لنا يوم المعاد

وان يوفقنا للرشد

بمنه وكرمه

والحمد لله

وحدّه

تمت

الحمد لله الذي قد شرقي بطبع هذا الكتاب الجليل الجميل فاستول عن الله نعم ازيج كثير

فيه من غير اللطالبيز ان ينفعنا واياهم بيش الذين انزل على كل شئ قد

وانا العبد المفتقر الى الله الغني الوفا الى اقل ابناء العلماء الحاج

شيخ على المحلة الحارثي

كتبه في الدار اقل الحاج ماضي على الحاج ماضي ابو العباس في ربيع الثاني سنة ١٢٨٥

مطبوعات اتحادیه

۲۵۴

موجوده در نزد آقای حاج شیخ محمد محمدی در بیرون چور کلی هر کس طالب و راغب باشد

کتاب العربیه با کتایبهای دیگر از مطبوعات مصر و از اطراف انبار **کتاب لغات**

رساله ۳۰۵ مسئله از جناب میرزا اسد الله

دعوه الحسنى در ادعیه و اعمال ۲۳۳ ساحت

شفاء الصدور و شرح زیاده العاشور

مشوی نان و سرکه

مسطاس الاوزان و فیهین النصاب با و ذوالکلیله

بدر مشع در حال ذریه موسی مبرقع

مشوی تنبیه الخواص احوال المسافر

مشوی نان و حلوائی شیخ بهائی

آب حیات در قوه باه

سراج المیزان و اخلاق

زاد المتقین در تطاریت و زکوة و غرض حج

کتاب طوبیة و اخبار و احادیث و حکایات

سیدایه ایمان از ملا عبد الرزاق الحاجی

جذوات میرداماد

منهج الیقین در احادیث از فاضل گلستان

کلمات مکفوفه ملا محسن فخر

خمس نظامی

دیوان شمس مغربی

دیوان مشتاق علی شاه کرمانی

مخزن الدرر

قصص العلماء

جلد از کتاب تاریخ التوابع لا تسید الشهدا

شرح بحر برد از علاء منحل

هدیه الفلک الى مرجع المستفید من التوفیق

منتخب نجاه العیاق و ای قای حاجی میرزا

حسین نجفی طهرانی

میزان المقدیر و مرجع مجلس

استبصار شیخ طوسی

من لا یحضره الفقیه صدوق خوری

دیوان شریف الرضوی جامع کتاب فی البلا

منتخب للشیخ فخر الدین طریخی

لسان الصدق فی الرد علی النصاب

نفحات الاسرار فی علم التوحید

معجم النجوات للسید محمد باقر

ارشاد القلوب للعلامة

مینه المیزان ادب الفیاض

انجمن قصیده ملا کاکم از روی

تقویر المحسنین و احسن التقویر

مصباح فی علم المفتاح للجلد

جواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة

مشارف الاثر شیخ رجب برسی جلری

قامع اهل الباطل علی مر مرزا محمد

شرح دیوان امر القیس

لواء الحمد در کیفیت دو قایع حجة الوداع

دیوان امیر المومنین علی مرتب بر تیب و فتح

2441
210

